I MASSIMI PROBLEMI

I MASSIMI PROBLEMI

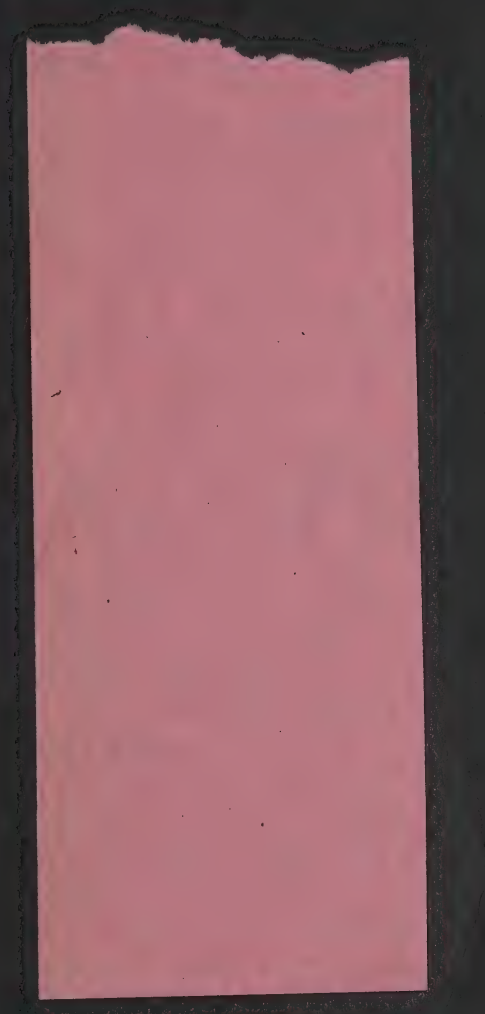
DI

BERNARDINO VARISCO

PROFESSORE DI FILOSOFIA TEORETICA NELLA R. UNIVERSITÀ DI ROMA

MILANO

LIBRERIA EDITRICE MILANESE

1910

Il risultato delle presenti ricerche, in quello che ha di positivo, si può riassumere con la formula seguente: Le cose, i fatti, si riducono a determinazioni d'un solo e medesimo Essere, il quale coincide col nostro concetto di essere.

Dunque, niente di nuovo?

Molto no; ma pur qualcosa, che non è privo d'importanza.

Della formula indicata, chi scrive procurò di sviluppare il contenuto, di precisare il significato reale. E gli sembra che le conclusioni ottenute servano, e bastino, ad escludere una quantità di questioni oziose.

In queste pagine, il problema della filosofia (poichè i « massimi problemi » si riducono finalmente ad uno solo) non è risoluto; ma è formulato in guisa da renderlo chiaramente intelligibile. Senza di che i tentativi più ingegnosi, gli sforzi più poderosi, non possono che trascinarci fuor di strada.

Roma, Giugno, 1909.

SOMMARIO

La ricerca del vero.

La sensazione.

RICORDO, SENTIMENTO, AZIONE.

LA COGNIZIONE.

I valori.

Realtà e ragione.

L'essere.

CONCLUSIONE.

NOTE

La ricerca del vero.

I.

Il mondo qualcosa vale rispetto a noi: ci è sorgente di piaceri e di dolori, di vita e di morte. Ma vale intrinsecamente? La natura tende verso un fine? A questo fine, se c'è, possiamo noi collaborare in qualche modo? e in che modo? Che dire della storia umana? Finirà un giorno, senza lasciare di sè più traccia che una bolla nell'acqua? O è diretta verso un fine? verso qual fine? L'io personale sopravvive al suo corpo? Dato che sopravviva, le sue condizioni di là dipenderanno, e in che modo, e fino a che segno, dalla sua condotta di qua? Dato che non sopravviva, è possibile ancora, e come, attribuire un pregio alla vita individuale, malgrado gli orrori che la sorte le minaccia e non di rado le infligge? C'è o non c'è, al disopra delle cose, o nelle cose, un Principio di sapienza e di bontà che le governi?

Proponendoci questi problemi, ed altri che vi si connettono inseparabilmente — i massimi problemi — noi cerchiamo una cognizione, una *teoria,* che ha un'importanza *pratica* di primo ordine.

Tra le tante cose che possiamo fare, c'è anche la ricerca delle cognizioni. L'uomo vale più del bruto, perchè sa; l'uomo incivilito vale più del selvaggio, perchè possiede una cultura.

Intensificar la cultura, estenderla e approfondirla, è sviluppare un' attività delle più preziose, delle più nostre. Formarci delle cose, di noi stessi, e della nostra posizione tra le cose, una concezione possibilmente adeguata, è il fine a cui è diretta la cultura.

L' opinione di alcuni, che le scienze non servano che in quanto le loro applicazioni ci fanno stare materialmente meglio, è un errore grossolano.

Siccome ci sono dei telegrafi, è naturale che io n' approfitti, e che mi dispiaccia molto se, per la rottura d' un filo, non potessi approfittarne avendone bisogno. Ma cent' anni addietro, quando non s' aveva idea di telegrafi, se ne faceva senza, e non per questo la gente si disperava. Nascevano degli inconvenienti, a cui col telegrafo si sarebbe rimediato; ma viceversa il telegrafo, col rendere più strette, più estese, più complicate le relazioni tra gli uomini, ha fatto sorgere degli inconvenienti nuovi.

Chi negherà che i vantaggi materiali ottenuti per via delle cognizioni siano vantaggi? Ma credere perciò che il pregio delle cognizioni sia misurato dai vantaggi materiali che se ne ricavano, è un' ubbia da semplicisti. Serve lo stomaco al cuore, o il cuore allo stomaco? Domanda insensata: stomaco e cuore si servono a vicenda, e tutt' e due servono alla vita dell' organismo. Le cognizioni ci procacciano dei vantaggi materiali, e questi ci facilitano l' acquisto di nuove cognizioni. Teoria e pratica si condizionano a vicenda; costituiscono insieme la vita dell' uomo. Essere *veramente,* pienamente uomini: ecco quello che importa.

Ognuno vive in un determinato ambiente; la sorte, o una scelta oramai divenuta irrevocabile, gli segna un dovere, per l' adempimento del quale non c' è bisogno di conoscer le soluzioni dei problemi accennati. Ma il concetto stesso di dovere, che tanto concorre ad imprimere all' attività umana i suoi caratteri peculiari, non è separabile dall' ordine di pensieri che mette capo a quei problemi. L' uomo non si contenta, come il bruto, di ripetere sempre lo stesso ciclo di operazioni; tende

incessantemente verso un meglio. E come sapere quale sia veramente il meglio — come sapere, non che cosa mi sia prescritto dalle mie relazioni attuali con gli altri uomini, dallo stato presente della convivenza, ma in che senso io debba sforzarmi di modificar quelle relazioni e questo stato, perchè la modificazione sia un miglioramento — senza riferirsi a una soluzione di quei problemi, considerati se non altro in complesso e all'ingrosso?

La società umana fu ed è sempre un campo di lotte. Determinate in buona parte (non esclusivamente) dalle soluzioni diverse che si accettino dei massimi problemi, ossia dai diversi modi con cui si concepisce il meglio che si tratta di realizzare. Sono in vivo contrasto, anche oggi, due concezioni opposte: la cristiana, e quella che possiam chiamare l'umanistica. Di cui la prima fa consistere il meglio — l'assoluto bene, anzi — in un ordine, voluto da Dio, che oltrepassa il campo di questa vita, e che ciascun di noi può realizzare al di là, rispetto a sè stesso, purchè adempia quaggiù la volontà di Dio; essenziale a questa concezione è la subordinazione dei fini terreni agli oltramondani. Laddove l'altra, l'umanistica, non conosce, non ammette altri fini che terreni, altra vita che la presente, altro dovere che quello segnato dall'aspirazione verso un meglio; aspirazione che avrebbe valore per sè stessa, e non come indizio d'un bene invariabile posto fuori di noi.

II.

La lotta tra le due concezioni, fin che dura, è di certo, tra quante furono combattute o si siano per combattere, la più vitale. Perchè, delle due concezioni, una sola può esser vera; e, prescindendo per ora dalle possibili varietà di ciascuna, una dev'esser vera. Se le opinioni, e quindi le leggi e i costumi, subissero prevalentemente l'influenza di quella che non è vera, sarebbe finita con ogni reale perfezionamento; e l'umanità s'avvierebbe male, come un fanciullo mal educato.

Si dirà che il pericolo non è da temere: che la verità,

prima o poi, malgrado gli ostacoli od anzi per mezzo degli ostacoli, non può non trionfare per l' intrinseca sua forza. Che per prendere la vita sul serio, e dirigerla efficacemente verso il meglio, non c' è bisogno di perdersi dietro le sottigliezze dei filosofi. Che i filosofi, a sentirli, son tutti animati da uno zelo superlativo per l' umanità, parlano sempre in nome di quanto è nella nostra coscienza di più caro e di più vivo; ma in pratica, non sanno che fabbricare sistemi sopra sistemi, senza riuscire a mettersi d' accordo. Che l' umanità, se di quel che davvero le preme dovesse aspettare d' essere informata da loro, starebbe fresca.

Che significato abbiano simili discorsi, non si riesce a comprendere.

Il trionfo della verità consiste nel suo esser conosciuta, (e praticata, s' intende; ma per praticarla bisogna conoscerla). Gli oppositori parlano come se la filosofia fosse una specie di cabala, che pretendesse vanamente di scoprire la verità con certi suoi artifizi misteriosi: ma filosofia non è nient' altro che il nome con cui si designano la ricerca e la cognizione della verità suprema.

O possiamo ragionevolmente presumere che la concezione falsa finirà con l' essere scartata; e questo è un ammettere che le soluzioni vere dei massimi problemi finiranno con l' essere scoperte, che alla costruzione d'una scienza filosofica s' arriverà. O la ricerca filosofica è vana; e allora il pericolo, che gli oppositori ci accusano di temer senza ragione, sarebbe invece un danno inevitabile, presente. Le due concezioni opposte potranno seguitare a combattersi, modificandosi quanto si voglia; una, sia qual si voglia, finirà forse col prevalere; ma questo variare d' opinioni sarà senza un costrutto, perchè non ha costrutto un variare d' opinioni che non sia un accostarsi alla verità.

Che la filosofia non abbia mantenuta nessuna delle sue promesse, non è vero. Le dottrine filosofiche non sono più oggi nel medesimo stato che una volta: la discussione rinnovata dei massimi problemi ebbe, se non altro, il risultato di

presentarli sotto forme di mano in mano più precise e più esatte. Una scienza filosofica forse non c'è ancora, ci sono ancora delle controversie oziose; ma il caos delle opinioni si va ordinando: certi errori non sono più possibili, e certe pietre miliari segnano con sicurezza la via della verità. Facile, a chi non capisce niente di filosofia, dire che i filosofi non si capiscono tra loro; in realtà, i filosofi, e si capiscono tra loro, e riescono a farsi capire da altri, ad esercitare cioè sulla cultura, e indirettamente sulla pratica, un' influenza efficace, salutare.

Per assicurare l' ininterrotto procedere dell' uomo verso un meglio, la cultura spezzata in un certo numero di discipline, di cui ciascuna ordina e aggruppa le cognizioni d' una data classe, non basta. Come non bastano le cognizioni, pur numerose e importanti benchè non sistemate, dell' uomo incolto. Le cognizioni sconnesse, e quei gruppi circoscritti di cognizioni che sono le varie discipline, formano, mi si lasci dire, il corpo soltanto della cultura. L' anima, senza della quale il corpo non è vivo nè fattivo, senza della quale, con quanti si vogliano elementi di cultura, non c' è *una* cultura, l' anima che deve coordinare le azioni del corpo dirigendole all' intento supremo, è costituita dalla coscienza delle relazioni che hanno, con l' intento supremo, le funzioni delle singole parti del corpo.

Ossia: la cultura non sarà organicamente unificata, non ci assicurerà contro errori fondamentali che ci farebbero uscir di strada, mancare allo scopo, e ricadere, per quello che è l' essenziale, nella barbarie e (poco importerebbe se la barbarie anzichè rozza fosse raffinata e delicata: si può vestire, abitare, nutrirsi, divertirsi principescamente, e non valer niente come uomini) finchè non sarà invigorita, ispirata, illuminata dalla risoluzione dei massimi problemi: dalla filosofia.

III.

Se noi possiamo lavorare non invano alla costruzione della filosofia come scienza, ne siam debitori a che la cultura s' è andata sviluppando, intensificando e ordinando per virtù propria.

Non all' infuori dell' indagine filosofica: essendo evidente che questa costituisce per sè stessa una parte notevole della cultura; una parte principale, diciamo, perchè senza di essa il significato più profondo e più vero delle altre parti sarebbe rimasto inavvertito. All' infuori però d' una filosofia già bella e costruita, stabilita come scienza. Questo fatto sembra in opposizione con quanto asserivamo testè; ma si tratta di opposizione apparente.

Certo, della verità l' uomo possiede, anteriormente alla cognizione chiara ed esplicita, un presentimento o un sentimento, confuso, ma vivo, e in complesso non fallace; che gli servì di guida lungo la non breve nè facile via percorsa finora. — Ecco dunque — insistono — che della filosofia come scienza non c' è quel bisogno che dicevate. Risparmiatevi pure l' incomodo: *fata viam invenient.* — Sarà: ma si potrebbe anche desiderare, procurare, di abbreviarla questa via. E anche di renderla più sicura; perchè nessuno può negare che se l' uomo ci ha fatto molti passi, ne ha fatto non pochi fuori, senza parlare del tempo che ha perduto a baloccarvisi nell' immobilità. Stando le cose come stanno, il patrimonio della cultura è un po' in balìa del caso. Chi sa dir quel che ne sarebbe accaduto se l' esito della battaglia di Platea fosse stato diverso? O se Annibale avesse marciato su Roma subito dopo Canne?

Noi raccogliamo i frutti maturati e accumulati, poco a poco, da una storia lunga e dolorosa. Ch' è andata, in complesso, abbastanza bene; benchè non in tutto: nell' eredità, che ci è ricaduta, gli elementi passivi non mancano. In ogni modo la storia ci è stata, in complesso, abbastanza favorevole; ma poteva esserci sfavorevole: i destini dell' umanità furono, più d' una volta, sospesi proprio ad un filo, che, guai! se si fosse spezzato. Sarà prudente, per l' avvenire, che ci si fidi un po' meno dei «fati»; che ci si sforzi d' essere noi gli arbitri della nostra sorte.

È tempo che trasformiamo in cognizione sicura il sentimento da cui ci siam lasciati guidare un po' ciecamente. Il sentimento è vivo, ma confuso; ha fatto in complesso buona prova, ma è

anche andato soggetto a delle stupefazioni, e a delle aberrazioni, che per poco non furono irreparabili; che potrebbero, chi sa? rinnovarsi, e non abbattersi più in circostanze favorevoli che le correggessero. Che ci si fidasse del sentimento quando non avevamo altra guida, e quando nemmeno ci accorgevamo d' abbandonarci ad esso, era naturale; ma che si continui a fidarcene ora, dopo di averlo riconosciuto per quello che è, dopo che il desiderio d' una cognizione precisa, chiara, scientificamente certa, è sorto e s' impone in ogni modo, non sarebbe più ragionevole.

Vediamo di risolvere scientificamente i massimi problemi: soltanto allora sapremo dove si vada, e che cosa si voglia, si possa e si debba fare. Costruïamo la filosofia.

Dicendo che del sentimento non ci si deve fidare, non si intende che sia lecito trascurarlo. Il fatto psichico del sentimento può essere l' indizio d' una ragione, il modo con che una ragione, di cui un soggetto non ha cognizione almen chiara, si fa valere nella sua coscienza. Ma può anche darsi che il valore di esso fatto sia ben diverso da quello che il soggetto nella sua ignoranza gli attribuisce. Per esempio: un bimbo s' irrita per un' ingiustizia che gli vien fatta; un altro, per un rimprovero che ha meritato. I due sentimenti, come fatti vissuti saranno similissimi; pure, il primo è razionalmente giustificato; laddove la ragione d' essere del secondo sta in una disposizione d' animo che non ci dovrebbe essere. Il sentimento del divino è giustificato, come vedremo: eppure non sono giustificabili tutte le opinioni che vi si fondano, e che in un uomo incapace d' una riflessione abbastanza profonda non potrebbero avere un altro fondamento.

La filosofia non può scartare un' opinione, per il motivo che la sola giustificazione addottane si risolve in un sentimento; il sentimento potrebbe implicare una ragione che non si sia per anche resa esplicita. Ma essendo suo scopo di render piena ragione d' ogni cosa (è chiaro che se rimane alcunchè di cui non ci si sia resa ragione, una concezione generale delle cose non è possibile), la filosofia non può ammettere senz' altro come

vera un' opinione di cui la sola giustificazione si risolva in un sentimento. Deve da una parte discuter l' opinione, dall' altra valutare il sentimento, e veder se implichi o no una ragione soddisfacente. Può darsi che la falsità dell' opinione, teoricamente riconosciuta, basti a persuaderci l' irrazionalità del sentimento; ma può anche darsi che la validità del sentimento, praticamente riconosciuta, basti a provare la verità dell' opinione. Preconcetti la filosofia non ne deve ammettere, di nessuna sorte.

Le opinioni che si hanno comunemente intorno alle soluzioni dei massimi problemi, dipendono per lo più da preconcetti che le rendono prive di valore scientifico. E non parlo soltanto di coloro che assorbono dall' ambiente, bella e fatta, la religione o l' irreligione, come le spugne l' acqua; che seguono un partito immaginandosi d' averlo scelto, ma in effetto perchè ci si trovano aggregati.

Anche molti filosofi, — che hanno dottrina, ingegno e laboriosità, e che sanno valersene utilmente nelle discussioni di questioni secondarie, — prendono di fronte ai massimi problemi un' attitudine determinata dall' impressione che ricevettero dalla cultura, come se l' appropriarono. Impressione, che non venne analizzata nè discussa; e che dunque si fa valere soltanto per via del sentimento che vi si associa. E questa è la ragione vera, perchè un filosofo cristiano e un filosofo umanista — uno, che presuppone il cristianesimo, e uno, che presuppone l' umanesimo, — non sembrano aver quasi un terreno comune sul quale combattersi decisivamente.

Noi ci proponiamo di mettere in chiaro quello che consta, e niente di più; all' infuori da quel che si creda (c' è una fede religiosa, e anche una fede irreligiosa) per motivi che non siano ragioni. Ci proponiamo dunque di escludere ogni preconcetto, ogni presupposto. Certo, altro è dire, altro è fare. Ma se possiam temere dell' altre insidie, ci crediamo sicuri contro quelle che in filosofia sono le più pericolose: le insidie del sentimento. Perchè al sentimento noi rendiamo giustizia. Riconosciamo che può aver delle ragioni da far valere: esigiamo però che le faccia valere, se ne ha, sotto forma di ragioni.

IV.

Come risolvere i massimi problemi?

Noi abbiamo delle opinioni, ce le comunichiamo a vicenda, e le discutiamo. È qualcosa; è precisamente ciò in cui consiste la nostra superiorità sugli animali bruti.

Certe opinioni esprimono e riassumono i risultati di una esperienza collettiva, per lo più naturale, non intenzionale, ma che dura da secoli. Ognuno le riceve già verificate da' suoi antecessori, e le ritrasmette avendole verificate alla sua volta. Non è possibile che siano affatto illusorie, che, in complesso, non corrispondano alla realtà.

Uomini di buona volontà intraprendono, in campi non accessibili al volgo, delle ricerche intenzionali. Alla coscienza del fine associano uno studio accurato dei mezzi. E lavorano insieme: ciascuno s' informa delle opinioni altrui, le discute, n' approfitta se gli riesce. Anche delle opinioni ottenute così, quando siano verificate da tutti quelli che di verificarle son capaci, è da credere che corrispondano alla realtà.

C' è un sapere volgare, e ci sono delle scienze. L' attitudine a conoscere, l' effettivo possesso di molte verità, non sono ragionevolmente negabili all' uomo.

Le obbiezioni scettiche non hanno costrutto. Abbiamo un bel supporre, un bel darci ad intendere che le pretese nostre cognizioni si risolvano in opinioni, senz' altro significato nè altro valore che d' essere nostre opinioni. L' insieme di queste opinioni, con le relazioni che le connettono, con le distinzioni per cui alcune si dicon vere e altre false, alcune certe e altre dubbie, rimane il medesimo. Ed è ciò che si chiama il sapere. Chi preferisce chiamarlo con un altro nome, faccia. Non è il nome quello che importi, ma la cosa. E la cosa, non c'è nessun argomento che possa levarla di mezzo: poichè ogni argomento la sottintende, anzi le appartiene.

Ma tra tante cose di cui abbiamo notizia, quelle che bisognerebbe conoscere per aver le soluzioni dei massimi problemi,

non ci sono. Io so, perchè lo vedo, che la neve si scioglie in acqua; che la terra sia sferica, lo so, benchè non lo veda, perchè lo concludo necessariamente da ciò che vedo. Se la persona duri o no dopo la morte del corpo, non me ne son potuto accertare per via d'osservazione; e neanche, almeno finora, per via di argomentazioni sicure.

Naturalmente, non si possono contare tra le cognizioni quelle soluzioni dei massimi problemi che sono contenute in una religione (particolarmente nella cristiana), o in una filosofia. Tra queste soluzioni, ce n'è senza dubbio di vere. Per esempio: la persona, o dura dopo la morte del corpo, come affermano i cristiani, o non dura, come affermano altri; una delle due affermazioni è certamente vera (e l'altra falsa). Ma non possiamo ancora considerarne alcuna come una cognizione. Infatti, cerchiamo quale sia vera, o se non altro, cerchiamo le ragioni da cui dev'essere giustificata, provata, quell'affermazione che sappiamo esser vera. Ora, se cerchiamo, non presupponiamo di sapere, non sappiamo esplicitamente. O non sappiamo quale delle due affermazioni sia vera, o non sappiamo le ragioni che la fanno esser vera (chi ritiene che non ci sia divario tra queste due ignoranze, s'inganna; ma non ci fermeremo qui a discutere il suo errore); in ogni caso, non possiamo assumere come cognizione un'affermazione che, per il fatto stesso della nostra indagine, riconosciamo come dubbia, o come non provata.

Le sole cognizioni che ci sia lecito assumere, che per la nostra indagine abbian valore di cognizioni acquisite, sono quelle che formano il sapere comune e le singole scienze, fatta eccezione dalla filosofia nel suo più alto significato, che ci proponiamo appunto di costruire.

V.

Queste cognizioni sono di certo aumentabili senza fine; il supporre che abbiano un limite non oltrepassabile, non ha senso.

Immaginiamo che un punto M si mova su di una semiretta AX, a partire dall'origine A, di moto uniforme. Non verrà mai un istante in cui M abbia percorsa per intiero la semiretta; ma, viceversa, non è neanche possibile segnare su questa un punto L che da M non possa mai venire oltrepassato. L'acquisto continuo di nuove cognizioni da parte dell'uomo si può paragonare in qualche modo al detto movimento: l'uomo non arriverà mai a sapere ogni cosa; viceversa, non c'è cosa della quale sia lecito affermare che l'uomo non arriverà mai a conoscerla.

Senonchè: il punto M, se finirà con l'oltrepassare ogni punto assegnabile sulla retta, non si move però mai altrove che su questa; ogni punto esterno gli è inaccessibile. Si può dire similmente: le cognizioni da cui sono costituiti e il saper comune e la scienza, le cognizioni positive, diciamo, per quanto si moltiplichino e si estendano senza limite, resteranno sempre cognizioni della stessa natura, cognizioni positive. Non ci daranno mai le soluzioni de' massimi problemi. E così questi rimarranno per sempre insoluti; potremo in proposito formarci, come ci siamo formato finora, delle opinioni più o meno probabili, tali anche da soddisfare gl'intelletti di facile contentatura; ma non arrivare alla scienza.

Dio sta nel cielo: come si è creduto per un pezzo, e come ancora molti credono. S'avrà un bello scrutare il cielo con telescopi mille volte più potenti dei nostri, o con altri mezzi ora non immaginabili; è ben certo che non ci scopriremo Dio. Ed è non meno certo che il non avercelo scoperto non sarà una prova della sua non esistenza.

Certe dottrine che forman parte d'una religione, certi racconti che vi si connettono, sono sindacabili dal sapere positivo. In questo modo, parrebbe, una religione può essere dimostrata falsa. Ma per quanto riguarda il cristianesimo, e anche il cattolicesimo, una tale critica non approda. Un modo per eliminare l'antinomia tra una cognizione positiva e ciò che è *de fide,* si trova sempre. L'ipotesi copernicana, per esempio, parve inconciliabile con la veracità della Scrittura, e fu conseguentemente

condannata: quell' ipotesi è ora fuori di contestazione; ma non c' è neanche nessun cattolico il quale creda, con l' ammetterla, di fare uno strappo alla sua fede.

Quelli a cui dispiace che ci siano delle religioni, bisogna che si rassegnino. La religione mancherà d' una ragione intrinseca; ma che ne manchi, non è provato, nè provabile, dal contrasto sia pure stridente tra certe cognizioni positive e certe affermazioni, dogmatiche o storiche, ammesse come vere, per un tempo, dai seguaci della religione. L' essenza di questa è d' essere una soluzione dei massimi problemi; tuttociò che può essere modificato senza intaccare la soluzione, si modifica, sotto la pressione della cultura, e finisce col non appartenere più al corpo delle dottrine religiose. Così un organismo non perde l' unità sua costitutiva, quantunque abbandoni gli elementi non più vivi, che realmente non gli appartengono più, e che gli nuocerebbero se gli rimanessero uniti.

— Ma la cultura, il sapere positivo, non può obbligar la religione a trasformazioni anche più profonde, mutarne l'essenza, sostituirvene un' altra od ucciderla? — Certo che può: e l' ha fatto più d' una volta. Il feticismo, per esempio, è compatibile soltanto con una cultura molto rudimentale. D' una cosa bisogna capacitarsi però: questi risultati la cultura li realizza, non come aggregato di cognizioni positive, quali o quante si vogliono, ma in virtù della sua anima filosofica. È la filosofia implicita in una cultura, e che riesce, quantunque non espressa, a informare di sè la coscienza, — o, se vogliam dire, la cultura come sintesi e come unità organica, — questa è la forza che stacca la coscienza colta da una religione irrazionale.

Per altro, e secondochè abbiamo notato, della filosofia implicita non c' è da fidarsi che fino a un certo segno. Chi dice filosofia implicita, dice impressione complessiva, non analizzata nè discussa: dice in ultimo sentimento. E un sentimento, per quanto rispettabile, può anche essere irrazionale, può non essere interpretato a dovere. Una religione è falsa, in quanto è, dei massimi problemi, una soluzione errata; per eliminarla con sicurezza bisogna scoprire di quelli la soluzione vera. Bisogna ren-

dere esplicita quella filosofia che nella cultura è soltanto implicita; bisogna costruire la (vera) filosofia.

E ci si presenta sempre la stessa domanda: come costruiremo la filosofia, se il sapere positivo, la cultura per quanto estesa e approfondita, non ci può dir niente di quelle cose che bisognerebbe conoscere per possedere la filosofia?

VI.

Bisogna risolvere questa difficoltà, o riconoscere che i massimi problemi non sono risolvibili. E appunto quella domanda venne formata dapprima in forma dubitativa: è possibile la filosofia? Il dubbio pareva giustificato da un'esperienza secolare.

Tra gli autori dei tanti sistemi, parecchi erano uomini addirittura superiori, per attività indefessa, per dottrina, per ingegno. Se, tuttavia, nessun sistema resistè alla critica, la colpa non sarebbe da riferire, piuttosto che agli autori, o a qualche loro inavvertenza o deficienza riparabile, all' intrinseca impossibilità di risolvere i problemi proposti? Ecco un punto da chiarire, se non vogliamo esporci a rifare in perpetuo de' tentativi destinati a rimanere senza frutto.

Sorse in tal guisa l'idea di premettere, alla filosofia propriamente detta, una *critica della conoscenza*. Il nostro potere conoscitivo ha dei limiti? Parrebbe di sì; poichè nessuno ardirebbe vantarsi di sapere ogni cosa, o d'essere infallibile. Quali sono questi limiti? Non era difficile capacitarsi che il campo delle cose da noi conoscibili coincide col campo delle cose sperimentabili. Perchè quelle nostre cognizioni che non derivano dall'esperienza — le cognizioni matematiche, per esempio — concernono tuttavia le forme dell'esperienza, e in un campo che non sia quello dell'esperienza non hanno applicabilità nè significato. Insomma: noi abbiamo delle cognizioni positive; inoltre possiamo procacciarcene delle altre, senza fine; ma non oltrepassare il campo delle cognizioni positive.

Volendo risolvere un problema, dobbiamo di necessità fondarci su delle cognizioni. E le cognizioni su cui possiamo fon-

darci sono le positive. Perchè di fatto non ne possediamo altre; almeno finchè non sia costruita la filosofia, che non è ancora costruita. Ma da cognizioni positive non si ricavano mai altre cognizioni che positive. Dunque la risoluzione dei massimi problemi, la costruzione d'un sapere oltrepassante il sapere positivo, è impossibile. Dunque la filosofia non può essere che la sistemazione del sapere positivo; all'uomo non è concesso di spingersi più oltre. Pretendere, salendo una scala, di arrivare più in su della scala, è insensato.

Nella dottrina di cui si è fatto ora un cenno sommario, qualcosa colpisce subito per la sua incongruenza. Lasciamo indiscusso, per ora se l'impossibilità di oltrepassare il sapere positivo sia dimostrata: supponiamola dimostrata. Si domanda come mai, dal momento che non si può sapere più in là, s'affermi che c'è un al di là, naturalmente inconoscibile. Poichè con l'affermare che l'al di là non è conoscibile, s'afferma che l'al di là esiste; ora, un al di là del quale sappiamo che esiste, non è un'assoluta incognita, non che un inconoscibile.

Rispondere che dell'al di là non sappiamo nient'altro se non che esiste, è un moltiplicare gli errori. Perchè il nostro conoscere dell'al di là *soltanto* l'esistenza si possa dire un non conoscerlo (e lasciamo stare che tutt'al più si dovrebbe dire un non conoscerlo pienamente), bisogna sapere che l'esistenza non è il solo carattere dell'al di là. — Oh! non è possibile che una cosa possieda il solo carattere dell'esistenza. — Per le cose che sperimentiamo, si conceda: ma con che diritto si vuol estendere questo principio a ciò di che s'afferma che non possiamo saper niente, o soltanto che esiste?

Dalla premessa che tutto il (nostro) sapere sia limitato alle cose sperimentabili, si ricava logicamente una conseguenza sola: che cioè soltanto le cose sperimentabili esistono, che di non sperimentabile non c'è niente. Perchè l'affermare che qualcosa di non sperimentabile esiste, implica di necessità che il nostro sapere s'estenda più in là dello sperimentabile. E non l'affermare soltanto: anche il supporre. Una supposizione, per essere qualcosa di più d'una sciocchezza, dev'essere giustificata, da

delle cognizioni, s' intende; ora, delle cognizioni limitate allo sperimentabile non ci autorizzano mai ad arrischiare una supposizione anche vaga intorno ad un al di là del medesimo.

VII.

Un torto gravissimo della dottrina accennata è di considerare sè stessa come il riconoscimento d' un limite al potere conoscitivo; mentre se ne conclude che il potere conoscitivo non ha limiti. S' estende infatti quanto lo sperimentabile; cioè, se non vogliamo contraddire alla dottrina, quanto l'esistente. E allora i massimi problemi sono di certo risolvibili; positivamente o negativamente, ma risolvibili sono.

Gli uomini, dopo di avere creduto, creduto e creduto, ed essersi poi sempre, sempre, sempre accorti che s' erano ingannati, sono diventati diffidenti: e non dànno più ascolto a chi parli di verità. Questa diffidenza, che non è senza motivo, si è tanto esagerata ch' è degenerata nel suo contrario: in una credulità cieca. Dopochè qualcuno l' ebbe detto, ognuno ripete pecorilmente: la ragione umana è limitata, e certi problemi resteranno in eterno insolubili. Non si cerca se l' affermazione abbia un significato; pare modesta, e non occorre di più, perchè se ne rimanga contenti. E non si riflette, che la modestia dell' affermazione si riduce a un' apparenza. La ragione, limitata secondo Tizio, è illimitata secondo Sempronio; i medesimi problemi irrisolvibili secondo Tizio, sono risolvibili secondo Sempronio. Per affermare come fanno, e Tizio, e Sempronio, devono essere persuasi ciascuno d' essersi reso un conto chiaro ed esatto così della ragione che dei massimi problemi. Ebbene: si loda la modestia di Tizio, e si biasima la presunzione di Sempronio; mentre Tizio presume d'aver fatto la stessa cosa che Sempronio. Dov' è il senso comune?

Di potere conoscitivo non è lecito parlare senza distinguere. Distinguono anche gli oppositori; poichè, mentre ammettono la possibilità di conoscere tutto lo sperimentabile, ammettono d'altra parte che ognuno di noi, per quanto viva, non può mai cono-

scere più di una minima parte del medesimo. Noi facciamo la stessa distinzione. Ammettiamo la possibilità di conoscere ogni cosa; e ammettiamo ancora che nessuno possiede mai altro che una minima parte delle cognizioni possibili, e miste sempre con degli errori. L'impossibilità di fatto (pratica, non teoretica) in che io mi trovo di sapere ogni cosa, e di non cadere in errori, dipende, non dal mio potere conoscitivo, ma dall'essere io un uomo determinato, che vive in circostanze (di tempo, di luogo, e d'altro genere) determinate.

Una qualche diffidenza, rispetto a quello che ci par vero, è giustificata. Perchè ciascuno di noi possiede un sapere limitato, e un'attitudine limitata a trarne profitto. Io mi sforzo d'arrivare alla verità; intanto, le lacune del mio sapere, in ispecie le inavvertite, e le opinioni storte che ci si mescolano, son ostacoli che possono farmi deviare. Inoltre: i miei sforzi sono davvero unicamente diretti dal desiderio d'arrivare alla verità? Non può darsi che la serenità del mio lavoro sia turbata, senza che io me n'accorga, da desideri d'altro genere? Che, p. es., una falsa vergogna m'impedisca di riconoscere un errore? Ancora: io, lavorando, mi stanco; forse meno di qualche altro; pure mi stanco. I miei scartafacci, a un dato momento, mi vengono a noia, e non vedo l'ora di liberarmene. S'io avessi potuto reggere di più alla stanchezza, o s'io non fossi stato costretto a sollecitare da circostanze imperiose per quanto estranee (altre cose da fare), avrei forse fatto meglio.

Sorrida chi vuole; ma c'è poco da sorridere. Chi si crede superiore alle debolezze indicate, può illudersi di valere un gran che; ma val meno di chi non s'illude. Non è sincero amico della verità chi non s'accorge che le sue forze, per quanto grandi, sono sempre inadeguate.

Ma di qui non si ricava l'assurda conseguenza che il potere conoscitivo, la ragione, in quanto potere conoscitivo e ragione, siano essenzialmente limitati; o vogliam dire intrinsecamente difettosi.

La pensata di sottoporre a critica il potere conoscitivo, per accertarne il valore, per determinare se abbia dei limiti e quali,

è assurda. Impossibile far la critica del potere conoscitivo, se non per mezzo del potere conoscitivo; il circolo non potrebbe essere più evidentemente vizioso.

Io, non avendo a mia disposizione altri strumenti con cui pesare, posso riconoscere che una bilancia è falsa; e posso far delle pesate giuste con una bilancia falsa. Ma perchè, oltre ad osservare la bilancia, so discorrere concludentemente. Dico per esempio: la bilancia, che ora è in equilibrio, i due piattelli essendo carichi di certi pesi (dei quali ignoro se siano uguali o no), sarà o non sarà giusta, secondochè rimarrà o no in equilibrio dopo scambiati tra loro i due pesi. Revocate in dubbio la concludenza del discorso, e la critica della bilancia non sarà più possibile.

Il nostro potere conoscitivo, se avesse dei limiti, non li potrebbe conoscere. Noi riconosciamo i limiti del nostro potere visivo, ma non li vediamo. Vedo azzurro il monte lontano; so, per aver visto davvicino lo stesso monte, o altri monti, che non è azzurro; concludo, che a quella distanza l'occhio non distingue i colori. Questo, che concludo, non mi è possibile vedere: per accertarmi con la vista dei limiti del mio potere visivo, bisognerebbe che il monte io lo vedessi, nello stesso tempo, e azzurro, e del suo vero colore.

VIII.

Chi si pone i massimi problemi, domanda se oltre alle cose che son oggetto del sapere positivo, a quelle cioè di cui abbiamo e possiamo aver esperienza, ce ne siano delle altre.

Di queste altre cose non potremo aver notizia, s'intende, che fondandoci sul sapere positivo; arrivare a una cognizione che attualmente non si possieda, non è possibile, se non per mezzo delle cognizioni attualmente possedute.

Dunque una delle due: o il sapere positivo contiene una scala, salendo la quale ci riescirà di superarlo; o a superarlo non arriveremo in eterno (e dovremo contentarci di estenderlo, di ordinarlo, di connetterlo sempre meglio in sè medesimo).

Supponiamo d' avere accertato quale sia vera delle due ipotesi. Allora, qualunque sia delle due ipotesi quella che si sappia esser vera, i massimi problemi sarebbero risoluti.

Uno di questi era per esempio: c' è o non c' è, al disopra delle cose, o nelle cose, un Principio di sapienza e di bontà, che le governi? Del Principio, il sapere positivo, debitamente scrutato e analizzato, somministrerà o non somministrerà un indizio. Nel primo caso noi sapremmo positivamente che il Principio c'è. Nel secondo, sapremmo positivamente che il Principio non c' è. E allora, ostinarci a supporlo, a dubitar che ci possa essere, a cercarlo, sarebbe del tutto ingiustificato.

Purchè, s' intende, la negazione che il sapere positivo includa un indizio del Principio, esprima il risultato d' una ricerca esauriente, non il semplice stato d' ignoranza d' una persona. Il sapere positivo potrebbe includere, presupporre di necessità il Principio, senza che il signor Tale se n' accorga; di qui non si conclude niente, se non che il signor Tale non è d' un accorgimento molto fino.

Dunque il sapere positivo contiene senza dubbio la soluzione dei massimi problemi; non rimane che da cercarvela.

Ma il cercarvela non può consistere nell' estendere, sistemare, connettere in sè stesso il sapere positivo. Perchè questo, sia esteso, sistemato e connesso quanto si voglia, o quanto poco si voglia, è sempre della stessa natura; concerne l' esperienza, non le origini o i destini delle cose e di noi. Il sapere positivo, perchè ci conduca dove ci proponiamo d' arrivare, non dobbiamo contentarci d' averlo: dobbiamo rendercene un conto riflesso: *costruirne la teoria.*

La teoria potrebbe anche essere costruita prendendo per base il sapere d' un selvaggio. Perchè il sapere non riflessamente ripensato è sempre in sostanza della stessa natura; come, per esempio, così lo strascicarsi d' una tartaruga che il viaggiare in strada ferrata, sono movimenti di fatto; e il secondo non è più teoria del primo. Certo, il selvaggio non è capace d' un ripensamento riflesso, e l' uomo culto sì. La filosofia presuppone la cultura; perchè l' uomo senza cultura, nè si propone certi pro-

blemi, nè possiede le abitudini mentali necessarie a discuterli. Ma la materia della riflessione filosofica è la cognizione in quanto cognizione: che le cognizioni siano tali e tante da costituire una cultura, è un vantaggio, ma (per quanto concerne la materia) un vantaggio secondario.

IX.

L'uomo del volgo, e il dotto (che per altro non abbia filosofato), sanno; ma del come sappiano, di ciò che sia propriamente il sapere, non si rendono conto. Sono paragonabili a chi si giova d'un orologio, non sapendo come nè perchè l'orologio abbia la virtù di segnare il tempo con esattezza.

Guardando un orologio dal di fuori, possiamo imparare a servirci delle indicazioni che dà, e rilevarne molti caratteri: la grandezza, la forma, ecc.; ma non sapere come l'orologio compia il suo uffizio. Per acquistare quest'altra cognizione, c'è bisogno d'altro che d'osservare? No; ma bisogna fare osservazioni diverse da quelle che si riducono a guardar l'orologio dal di fuori. Aprir l'orologio, bisogna. Con l'aprir l'orologio, con l'esaminarlo minutamente, col disfarlo e poi ricomporlo, noi oltrepassiamo l'orologio? Evidentemente no. Ma oltrepassiamo l'orologio in quanto è visto dal di fuori; oltrepassiamo quella notizia che così n'avevamo, e n'acquistiamo un'altra che, se ci fossimo limitati a guardar dal di fuori, sarebbe stata inconseguibile.

Analogamente: chi si contenta di posseder le cognizioni comuni, possiede un sapere positivo, utile senza dubbio; ma non lo oltrepassa: la soluzione dei massimi problemi gli rimane sconosciuta. Chi osserva non gli oggetti, dall'osservazione dei quali si ricavano le dette cognizioni, bensì la cognizione come tale, riesce, per mezzo del sapere comune, a oltrepassare il sapere comune; può, in tal modo, arrivare a risolvere i massimi problemi.

Il sapere comune viene oltrepassato per mezzo del sapere comune; viene oltrepassato, in quanto esso stesso diviene og-

getto di osservazione. Il saper comune, o positivo, contiene di fatto una scala, che, salita, ce lo fa superare. Nessuna torre potrebbe contenere una simile scala; ma il sapere non è una torre.

La filosofia non si riduce al sapere positivo, non è un qualsivoglia insieme di cognizioni comuni; e tuttavia non implica il presupposto che ci sian delle cose inaccessibili al volgo, e con cui gl' iniziati verrebbero in contatto per via di certe pratiche misteriose; per costruirla, non c' è che da procacciarsi una cognizione riflessa della cognizione. Che le cognizioni sian qualcosa d' inaccessibile, o di misterioso, nessuno dirà; di cognizioni, tutti siam capaci e tutti ne possediamo.

Riflettere, non sull' oggetto della cognizione, per saperne di più (non parliamo di questo, benchè anche questo si possa fare) ma sulla cognizione come tale, per divenire chiaramente consapevoli de' suoi presupposti, delle sue implicazioni: ecco lo scopo. Che certo è conseguibile, benchè forse non così facilmente. Conseguito che fosse, la soluzione de' massimi problemi sarebbe ottenuta. Si potrebbe poi approfondirla indefinitamente, com' è il caso per tutte le scienze; ma i principii sarebbero fissati una volta per sempre. Perchè oltre alle cose, di cui si può aver cognizione, e alla cognizione, altro non c' è nè ci può essere.

La *teoria* della conoscenza, sulla quale va costruita la filosofia, è altra cosa dalla *critica*. La critica della conoscenza è impossibile, come s' è visto. E non ha ragione di essere: che noi si possa conoscere, si conosca, è innegabile, assolutamente; ed è presupposto anche dalla critica stessa. La teoria invece, è qualcosa che riman da fare dopo acquistate delle cognizioni; e qualcosa di fattibile.

Un' avvertenza, di cui c' è appena bisogno. La pensata di sottoporre la conoscenza a una critica, di citar la ragione a produrre i suoi titoli davanti al tribunale della ragione, fu meritoria, quantunque non sia giustificabile. Fu la prima forma, necessariamente imperfetta perchè prima, di un concetto giusto, del concetto che abbiamo sviluppato: doversi, la filosofia, costruire sulla discussione della cognizione in quanto

cognizione. Soltanto, la discussione può e deve esser diretta, non a sindacare la cognizione, bensì a renderla pienamente consapevole di sè stessa.

X.

Il nome di *teoria* della conoscenza può dar luogo a un errore.

Teoria e pratica si sogliono contrapporre. Pratica è l'azione, rivolta sempre, direttamente o indirettamente, a conseguire un bene o ad evitare un male. Suo presupposto è che l'uomo sia capace di star bene o male, di godere o di soffrire, diciamo. Questa capacità, quantunque sia distinta dall'azione, vi si connette inseparabilmente; perciò va considerata essa pure come un elemento pratico. Se per esempio noi non fossimo capaci di piaceri nè di dolori fisiologici, una quantità di cose di cui c'importa, non avrebbero più valore per noi; e noi, o non s'opererebbe, o certo s'opererebbe molto diversamente da come si faccia ora.

Ma per conseguire i fini verso cui la pratica è diretta, non basta che noi siamo capaci di beni o di mali, di proporci come fine il conseguimento d'un bene o l'allontanamento di un male, nè d'operare, cioè di modificare noi stessi, o le cose, o le relazioni tra noi e le cose. Bisogna inoltre sapere per via di quali operazioni, di quali mezzi, divenga conseguibile un fine che ci proponiamo. Bisogna perciò conoscere le cose, noi stessi, e la relazione che passa tra noi e le cose. La potenza pratica esige la cognizione; la quale assume conseguentemente un valore pratico di prim' ordine.

Benchè in tal modo acquisti un valore pratico, la cognizione rimane ben distinta dalla pratica. È la teoria. La quale, benchè sia diretta verso la pratica, od anzi per poter essere di utile sussidio alla pratica, ne deve prescindere. Astrarre dai valori che le cose hanno per noi, è condizione per arrivare a conoscer le cose quali sono. Un medico, per esempio, esaminerà l'ammalato, non dirò senza che gl' importi, ma come se non

gl' importasse della sofferenza di questo, delle preoccupazioni della famiglia. Così deve fare; e perchè possa, conviene che il medico non sia stretto parente dell' ammalato. Così fanno le scienze della natura: la fisiologia, la meccanica, ecc.; così tutte le teorie.

Fra gli oggetti che noi possiamo conoscere, ci sono anche i valori; dunque ci saranno teorie anche dei valori. Una teoria di valori può giovarsi di un'altra; ma ne rimane però sempre distinta. Per valutare una moneta, sarà utile, o necessario, di conoscerne la composizione chimica; ma questo, ch'è un pezzo di carta, vale nondimeno assai più che se fosse un ugual peso d'oro.

La distinzione accennata si può introdurre anche nel campo della filosofia. Abbiamo così una filosofia teoretica, e una filosofia pratica.

E la risoluzione dei massimi problemi sembra essere di pertinenza della filosofia teoretica. In sostanza, che cosa vogliamo? Farci un concetto chiaro e preciso del mondo, considerato nella sua totalità. Per ottenere un tal concetto, dovremo, come il medico di fronte all' ammalato, come il fisico di fronte alla natura materiale, assumere di fronte alla realtà il carattere di spettatori indifferenti. Astrarre dai valori non è condizione per arrivare a conoscer le cose quali sono? Osserviamo, e registriamo. Ci son le cose *a, b, c,....* tra cui passano le relazioni *r, s, t,...* Cose e relazioni variano secondo le leggi α, β, γ,.... e queste interferiscono così o così, ecc. Anche l'uomo può venire studiato nello stesso modo, e precisamente sotto un doppio aspetto: e come una delle cose di cui si compone il mondo, e come spettatore indifferente del mondo.

Alla teoria così costruita, possiamo dare il nome di metafisica.

D' altra parte, anche la filosofia pratica segue la sua strada, e si sviluppa in un'altra teoria distinta. I valori più propri dell' uomo, e senza contrasto massimi, sono i valori morali; perciò la filosofia pratica è soprattutto, se non addirittura esclusivamente, una morale. Che sia possibile costruire una morale a sè,

non meno che una metafisica a sè, non può esser dubbio. « La vita morale è manifestazione di una funzione speciale dello spirito » e « l'idea di valore (di valor morale) « non può essere attinta che da una forma particolare d' esperienza ». Studiando quest' esperienza costruiamo la morale; come studiando l'esperienza visiva costruiamo l' ottica; o come, studiando tutta l' esperienza, costruiamo la metafisica.

E se la metafisica e la morale, costruite separatamente, indipendentemente l' una dall'altra, non fossero conciliabili?

Alla morale noi domandiamo che determini con esattezza il fine, che ci dobbiamo proporre operando. Ma senza informarci di quel che la natura delle cose ci permette di sperare e di tentare, non è possibile determinare il fine. Alla metafisica domandiamo che ci dia un concetto chiaro e adeguato delle cose; ma se facciamo astrazione dai nostri fini, che sono pur qualcosa, e non sono fuori del mondo, non è possibile formarci un concetto chiaro e adeguato delle cose.

La morale presuppone la metafisica, e la metafisica presuppone la morale. Se vogliamo risolvere i massimi problemi, dobbiamo costruire una scienza che sia metafisica e morale insieme, che sia metafisica in quanto è morale, morale in quanto è metafisica. Ecco il concetto vero della filosofia.

La filosofia dev'essere tracciata sulla teoria della conoscenza. Ma la conoscenza dev'essere studiata nella sua integrità; non teoreticamente soltanto, bensì anche nel suo carattere pratico. E *non soltanto, anche,* non sono espressioni giuste. Si tratta d' un'attività unica, la quale compie sempre infine una medesima funzione. Conoscendo l'uomo realizza il suo fine; realizzando il suo fine, conosce. Bisogna comprendere l' unità delle due funzioni apparentemente distinte: questo il problema.

XI.

Del problema, una difficoltà in generale trascurata è messa in evidenza nell' insegnamento di Gesù.

Questi non compose, nè un sistema di metafisica, nè un

credo. Suo intento fu d' inspirare all'uomo un amore attivo del vero e supremo bene, di fondar sulla terra il regno di Dio. La sapienza insegnata o suscitata da Lui, non può stare senza una dottrina (il che ci rende ragione così del credo come del successivo svilupparsi e complicarsi della teologia ; nè del credo nè della teologia non comprendo che altri possa parlare con leggerezza). Ma nel Suo insegnamento, la dottrina, sottintesa in massima parte, non è mai dimostrata ; è inclusa nella sapienza e compenetrata con questa.

Sicchè, a chiunque non arrivi alla sapienza, la dottrina deve sembrare problematica e incomprensibile. Egli stesso lo dice : *omnis, qui est ex veritate, audit vocem meam.* Sottintendendo chiaramente : gli altri non si lasciano persuadere, perchè non possono intendere ; o basta una mia parola, o non serviranno secoli di polemica.

Che significa essere *ex veritate ?*

L' uomo *ex veritate,* in primo luogo capisce (ma non soltanto in teoria : è un capire, ch' è insieme un vivere nella pienezza del sentimento) che i beni di questo mondo non sono veri beni ; e non sarebbero, quand'anche si potessero aver tutti, senza mescolanza di male. Piaceri, salute, potenza, considerazione, anche l' affetto più gentile, in quanto abbia termine in creature che svaniranno come noi : tutto è vanità. Fin la pace interna, premio d' una condotta che sia lodevole sotto un punto di vista umano, è illusoria e in fondo triste. La vita che si esaurisce nell' esperienza, non meriterebbe d' essere vissuta.

In secondo luogo capisce, sente, come dicevamo, che la persona, la propria come l'altrui, non può mancare d'un intrinseco pregio. Il nostro fare, il nostro soffrire, il nostro aspirare ad un meglio, debbono esser giustificati : non sono apparenze vane, ma realtà, il cui accadere non può esser tutt' uno col non accadere, non può essere indifferente, inconcludente. La nostra vista è ottenebrata, i nostri desideri son disordinati e impuri ; perciò sbagliamo strada, quasi tutti o tutti. Ma la strada giusta c' è : come scoprirla ? Noi scambiamo per elementi di forza quelli,

che invece sono elementi di debolezza; ma una forza reale tuttavia possediamo: come riconoscerla? Da lontano, al barlume, accade che si prenda un'ombra per un corpo; ma l'ombra è pure proiettata da un corpo. Similmente: noi vediamo, invece del vero bene, i suoi riflessi variabili nelle apparenze del mondo, e nel correr dietro ai riflessi, andiamo a rovina; ma che il vero bene ci sia, è provato anche da' suoi riflessi fallaci: l'errore non istà nel cercarlo, ma nel cercarlo dove non lo si trova.

Purifichiamoci; liberiamoci dalla concupiscenza, dall'ignavia, da un gretto e cieco egoismo, capace fin di credersi e di sentirsi beato nella sua miseria e della sua miseria; e ci accorgeremo, che se la vita come la intendono i più non è degna d'essere vissuta, una vita degna è nondimeno possibile.

Essere *ex veritate* significa dunque, in sostanza, essere nelle disposizioni che si richiedono perchè la verità, non appena si presenti, venga subito riconosciuta. Le disposizioni sono di carattere pratico: purezza e rettitudine, in altre parole, nobiltà di sentimenti; la verità che ci preparano ad accogliere, sarà dunque una verità pratica. L'uomo *ex veritate* potrebbe riuscire un cattivo matematico. E potrebbe anche non conoscere i suoi doveri; ma se altri glieli manifesta, li riconosce senza esitare: il suo sentimento elevato è una cognizione implicita, a cui, per divenir esplicita, basta un'occasione, una spinta.

Perciò, l'uomo *ex veritate,* quantunque non abbia forse un ingegno atto alle complicate indagini della filosofia, sarà disposto, pronto, a riconoscere la verità della filosofia, che gli venga comunicata. Nel suo sentimento, essendo implicita la cognizione del suo dovere, o del suo fine, è pure implicita, *eo ipso,* la soluzione de' massimi problemi; a renderla esplicita non occorre che un'occasione, una spinta.

Ne segue che l'uomo *ex veritate,* purchè abbia un ingegno filosofico, e le cognizioni che si richiedono a filosofare (la filosofia non s'improvvisa), potrà costruire la filosofia, o almeno avvicinarlesi quanto è concesso dalle circostanze, dallo stato della cultura e in ispecie della cultura filosofica.

Ma ne segue altresì che l'uomo più favorevolmente dotato

e posto nelle condizioni più favorevoli, non riconoscerà e non scoprirà la verità filosofica, la soluzione de' massimi problemi, se non è *ex veritate*. Uno può essere per esempio un grande astronomo, e un uomo dappoco. Benchè sia vero che ogni cognizione presuppone un valore morale nel conoscente; non si fa niente in nessun campo, senza un po' di virtù. Ma, insomma, quel tanto di virtù di cui ha bisogno un astronomo, è compatibile con una disposizione che, in ordine a tutt' altro, sia l'opposto di quella caratteristica dell'uomo *ex veritate*. In filosofia non è così. Chi non le si accosta con un cuor puro e con un animo retto, le si accosta invano. Perchè la verità suprema della filosofia è una verità essenzialmente pratica. Non la conosce chi non l' ama, sul serio e con tutte le forze.

La sensazione.

I.

Che significa, *vedere?*

Tutti lo sanno, ad eccezione dei ciechi. Ebbene: di questo, che tutti sanno, procuriamo di renderci un conto preciso.

Parliamo del vedere, non degli organi o dei procedimenti che gli servono di mezzo. Il fatto del vedere, comunque abbia luogo, quali cognizioni ci permette di acquistare?

Io vedo il calamaio che sta sulla tavola. Ma, se mi contento di vederlo, non potrò conoscerne che la forma e il colore; tutte le altre qualità mi rimangono incognite. Anzi: finchè io rimango, rispetto al calamaio, in una stessa posizione, anche la forma e il colore non sono da me veduti che in parte. Ciò che io vedo, si riduce a un'immagine, imitabile con un disegno (salve le complicazioni dovute alla binocularità della visione; alle quali si può ovviare con uno stereoscopio); a un'immagine, per altro, che occupa uno stesso luogo, insieme con altre proprietà del calamaio, e che non è separabile da queste.

L'immagine io la vedo. Vale a dire: ne ho coscienza; m'accorgo, e del suo esserci, e di molte sue particolarità, se non di tutte. Dunque l'immagine, in quanto veduta, è in me. Infatti: essere l'immagine in me, o nella mia coscienza; avere

io coscienza dell'immagine, o accorgermene, sono espressioni tra i cui significati non si saprebbe stabilire alcuna differenza.

L'immagine, in quanto veduta, è *in* me. Più esattamente, è un elemento costitutivo *di* me. Io non sono una specie di recipiente, nel quale si possa introdurre qualcosa che, pur essendo interno ad esso, non ne faccia parte. Essere in me, non si comprende che altro potrebbe significare se non appartenermi, essere un mio costitutivo. L'apparire, il variare, lo svanire d'un'immagine, io lo considero, e immediatamente lo vivo, come un variare di me stesso.

Dunque: l'immagine — quella stessa, numericamente una sola — è da una parte, in quanto veduta, un costitutivo di me. D'altra parte, sia veduta o non veduta, è un costitutivo del calamaio (essendone una proprietà, variabile sì, ma inseparabilmente connessa, pur nel variare, con le altre); del calamaio, cioè d'un corpo che non ha essenzialmente niente che fare con me; tantochè io potrei passar tutta la vita senza vederlo.

Quel che s'è detto del vedere, si può ripetere a proposito del toccare, dell'udire, ecc.: in genere, del sentire.

C'è un corpo, o un sistema di corpi, C, variabile, che vien supposto esistere o variare indipendentemente da ogni soggetto. E c'è un soggetto, anche variabile, S. In seguito a un processo costituito da certe variazioni di C, o di S, o d'entrambi, accade che S s'accorga, o diventi consapevole, d'una proprietà di C. La quale, mentre era, e rimane, un costitutivo di C, diventa un costitutivo di S, e riman tale finchè S ne rimane consapevole, ossia fin che dura quel processo in cui consiste il sentire.

La proprietà, in quanto è nella coscienza di S, la chiameremo in genere un *sentito* o un *contenuto* di sensazione. In quanto è semplicemente un costitutivo di C, la chiameremo un *sensibile*. Si sottintende che un sensibile, divenendo sentito, rimane il medesimo, e numericamente, e (con alcune restrizioni di cui faremo cenno) qualitativamente: la palla è, come io la vedo, bianca e sferica.

Tuttociò dev'essere ben chiarito e rigorosamente discusso.

II.

Il sentito, dicevamo, è un costitutivo del soggetto; sicchè ogni variazione di quello è una variazione di questo.

Ma i costitutivi del soggetto non sono i sentiti soli; ai sentiti si associano sempre sentimenti, ricordi, volizioni, ecc.

Questi elementi sono molto diversi, e di qualità, e di valore. La differenza di qualità tra un sentito, p. es. un suono, e un desiderio, p. es. il desiderio di far due passi (anche tra due sentiti, p. es. tra un suono e una visione, o tra due desideri, ecc.), è troppo evidente. Lo stesso dicasi della differenza di valore; p. es., tra un sentito indifferente, come l' immagine fuggitiva d' un uccellino che passa davanti alla finestra, di cui ci accorgiamo appena, e il ricordo più doloroso d' una catastrofe che abbia distrutto per sempre la nostra pace.

Ma tutti sono del pari fatti di coscienza, elementi della coscienza, e del soggetto in quanto è consapevole; tutti, anche i meno rilevanti, o nessuno, anche de' più rilevanti, sono costitutivi del soggetto.

Il variare d'un elemento è sempre un variare del soggetto. Ma se (com'è il caso più comune) l'elemento variato è di piccol valore, sarà di piccol valore anche la corrispondente variazione del soggetto. Ne segue allora che la variazione ci sembri aver luogo in ciò di che ci accorgiamo, e non in noi che ci accorgiamo. Non si riflette, che *ciò* di che ci accorgiamo, e *noi* che ce ne accorgiamo, siamo *unum et idem*. La prova?

Se svanisse ciascuno degli elementi o fatti di cui ci accorgiamo, noi non ci accorgeremmo più di *niente,* ossia non ci accorgeremmo più; perchè l' accorgersi è sempre necessariamente un accorgersi di qualcosa. In altri termini: lo svanire di tutti gli elementi sarebbe uno svanire di noi come soggetti consapevoli; dunque gli elementi sono, di noi come soggetti, de' costitutivi essenziali.

Evidentemente, perchè un soggetto ci sia, non basta che ci siano quanti e quali si vogliano dei detti elementi costitutivi.

Tizio desidera di far colazione, Sempronio si vede innanzi la colazione apparecchiata, Cajo si ricorda un appuntamento preso: ecco tre fatti di coscienza, ma di coscienze separate. Perchè un soggetto esista, si richiede che certi elementi esistano (accadano), e che vi sia di tutti una medesima coscienza, che gli elementi siano collegati nell' unità d' una coscienza.

Del soggetto non si è data così (e non è possibile dare) una definizione o una spiegazione. Ma riducendolo all' unità di certi elementi costitutivi, s' è reso più evidente come questi elementi siano, del soggetto, veri costitutivi. L' unità, in quanto consapevole, non è un elemento distinto, diverso da quelli che ne sono collegati: svanisce con essi; e insomma sembra essere una relazione degli elementi stessi tra loro.

Sulle *condizioni* perchè certi elementi costituiscano l' unità del soggetto, non affermiamo per ora niente.

L' unità non è assolutamente paragonabile a ciò che in meccanica e in fisica dicesi una risultante. In primo luogo, certi elementi presuppongono un soggetto già in essere. In secondo luogo (in ordine ai sensibili, che si suppongono esistere all' infuori di ogni soggetto), la risultante di due suoni è un terzo suono, diverso dai due combinati (analogamente per due colori, ecc., o per due movimenti); laddove l' unità lascia sussistere gli elementi singoli, di cui è unità.

Ogni questione intorno all' origine del soggetto rimane impregiudicata.

III.

Che cos'è un corpo? Un gruppo di sensibili, collegati tra loro così da costituire una certa unità.

L' unità di sensibili da cui è costituito un corpo, è assolutamente diversa dall' unità d' elementi da cui è costituito un soggetto. In primo luogo, gli elementi d' un soggetto non si riducono mai a soli sentiti; (come notammo § I, un elemento è il medesimo — con certe restrizioni di cui parleremo — sia come sensibile, ossia come costitutivo d' un corpo, sia come

sentito, ossia come costitutivo d' un soggetto: il rosso che io vedo è il rosso del fiore).

In secondo luogo, i sensibili costituenti un corpo non sono mai tutti simultaneamente sentiti da un soggetto: se così fosse, il corpo come tale, nella sua concretezza e integrità, sarebbe un elemento, un costitutivo del soggetto.

In terzo luogo: l' unità che lega i sentiti tra loro (e con elementi d'altra natura) nel soggetto, è unità di coscienza; consiste nell'accorgersi, ch'è un medesimo, non ostante la sua molteplicità e varietà. Quella che lega tra loro i sensibili costitutivi d' un corpo, si riduce a una legge in virtù della quale uno di quei sensibili (che perciò si dicono aggruppati) non può variare in un certo modo, senza che anche altri anzi tutti gli altri, variino anch'essi correlativamente in un certo modo. La permanenza, che non è mai assoluta, si deve considerare come una variazione lentissima.

Esserci un corpo (analogamente: un sistema di corpi, o il mondo materiale) significa esserci dei sensibili, collegati tra loro, in ordine al variare, da certe leggi.

Un corpo solido ha una certa forma: una superficie visibile che racchiude uno spazio determinato. Se tento d' introdurre la mano in questo spazio, non ci riesco, e provo una resistenza. Se la superficie limite del corpo si move nello spazio ottico, il luogo dove la resistenza si fa sentire si sposta del pari. Scaldando il corpo, varia il suo volume, quindi anche la sua forma (una sfera più grande non ha propriamente la stessa forma di una più piccola, essendo meno incurvata); la sua forma può subire delle variazioni anche più profonde (per esempio, diventare, di sferica, ellissoidica), se il corpo non è ugualmente dilatabile per ogni verso; il corpo si fa meno resistente, finisce col diventar luminoso, ecc. ecc. Costruire la scienza della natura significa scoprire le leggi da cui sono costituiti, e secondo cui variano, certi gruppi di sensibili, o gruppi di gruppi.

Una legge non è un sensibile. Quindi: a riconoscere l' *unità* del corpo, a distinguerlo da una collezione di sensibili slegati che alla coscienza si presentino fortuitamente insieme (quali

sarebbero la forma d'un primo corpo, la temperatura d'un secondo, ecc.) il soggetto non può arrivare per via della sola sensazione. Benchè sia vero che le leggi dei fatti si ripercuotono anche nella coscienza d'un soggetto che non le sappia formulare; perciò i bruti si comportano in molti casi come se avessero le nostre cognizioni; ma tra questo ripercuotersi della legge, e il formularla, c'è in ogni modo un abisso.

I sensibili non si presentano mai separati, ma sempre collegati in quelle unità che sono i corpi. Perciò noi, che siam capaci di comprendere l'unità (quantunque non ci riesca di formulare compiutamente la legge che la fa essere), consideriamo i sensibili come *proprietà* dei corpi; e in ogni corpo riconosciamo una *sostanza* a cui le proprietà ineriscono.

Ciò che s'è detto prova come un tal modo di vedere sia giustificato; e come inoltre sia giustificata la dottrina tradizionale per cui la sostanza è soltanto *conoscibile,* non sensibile.

Riman vero, che se i sensibili costitutivi d'un corpo (sue proprietà) svanissero, anche il corpo svanirebbe. E che la loro unità non è un elemento a parte, che s'aggiunga ai sensibili (a un dipresso come la fune da cui più verghe sono legate in un fascio), nel qual caso anch'essa dovrebb'essere un sensibile, o nessuno saprebbe dire che sia; non è che una relazione dei sensibili tra loro.

Aggiungiamo malgrado le differenze accennate, irriducibili, tra un soggetto e un corpo, sono evidenti tra l'uno e l'altro certe analogie: sono, l'uno e l'altro, una *unità* di molti elementi — di fatto — collegati da una relazione o da una legge — razionale. — Unità specificamente diverse; ma sempre unità.

IV.

Secondo la dottrina esposta, un medesimo sensibile potrebbe, anche in uno stesso tempo, divenir elemento di quanti si vogliano soggetti; e ogni sentito potrebbe, in generale, esser comune a più soggetti.

Molti non sono di questo parere; credono, al contrario, che

un sentito non sia mai elemento che d' un soggetto determinato; che sia sempre un fatto di coscienza *esclusivo* d' un soggetto. In altre parole: un sentito di Tizio e un sentito di Sempronio sono sempre *due ;* saranno uguali, ma non si riducono in nessun caso ad essere uno solo.

A primo aspetto quest' opinione sembra intuitiva: di due immagini, di cui una è nella coscienza di Tizio e l' altra nella coscienza di Sempronio, negare, o anche soltanto dubitare, che sian due, pare senza senso.

Se però accettiamo un' opinione in apparenza così ovvia, diviene inesplicabile, anzi addirittura impossibile, un fatto di cui nessuno dubita: che cioè noi tutti viviamo in uno stesso mondo. Tizio è in Italia, Sempronio nell' America meridionale. Gli elementi di cui risulta il sentito di Tizio, e quelli di cui risulta il sentito di Sempronio, sono per la massima parte senza nessun dubbio differenti, e forse non ce n' è alcuno veramente comune; pure, i due sono persuasi di vivere in uno stesso mondo. Sempronio, infatti, può ritornare dall'America in Italia... Sia ritornato, e vivano, egli e Tizio, nella stessa città, od anzi nella stessa casa; stiano sempre in compagnia, come due sposi: che importa, se il sentito dell' uno e il sentito dell' altro sono sempre assolutamente distinti? Se ciò di che l' uno è consapevole non è ciò di che è consapevole l' altro? Se l' opinione in discorso fosse vera, Tizio e Sempronio, anche stando sempre insieme, vivrebbero ciascuno in un mondo esclusivamente suo, senza comunicazione di sorta col mondo in cui vive l' altro.

Il mondo *reale,* si risponderà, è uno solo, il medesimo per tutti; i mondi *sentiti,* come sentiti, sono tanti quanti sono i soggetti.

Ecco: io ho una certa immagine ottica; per esprimermi al modo solito, vedo il mio calamaio. Può darsi, primo: che l'avere io la detta immagine sia un avere io coscienza del calamaio reale (propriamente, d' alcuni suoi caratteri). Oppure, secondo: che l' esserci del calamaio consista nell' avere io la detta immagine. O infine, terzo: che il calamaio e l' immagine siano cose

distinte, senza nulla di comune; legate tra loro da una relazione (di causa ad effetto).

Un altro, ch' è qui nel mio studio, vede pure il mio calamaio. Per semplificare, facciamo astrazione dalla circostanza, non essenziale, che l' altro ed io vediamo il calamaio sotto due punti di vista differenti.

Nella prima delle tre ipotesi ora considerate, l' altro, ed io, abbiamo tutti e due coscienza del calamaio reale, ch' è uno solo; il sentito da lui, e il sentito da me, sono uno solo; perchè in tanto c' è un sentito da lui e un sentito da me, in quanto ed egli ed io siamo consapevoli d'un medesimo sensibile. Nella seconda ipotesi, le cose riducendosi ad immagini, o del calamaio c' è un' immagine sola (della quale siamo consapevoli e l' altro ed io), oppure bisognerà dire che ci sono anche due calamai: una stravaganza.

Resta la terza ipotesi. È ben evidente che, nella pratica usuale, noi ci regoliamo secondo i sentiti, e non facciamo degli almanacchi sulle loro cause; le cause di cui ci occupiamo, sono le leggi che regolano il succedersi de' sentiti o de' sensibili, non quelle che uniscono i sentiti a degli elementi sconosciuti e inosservabili. Ne segue, che l' identità ipotetica delle dette cause ipotetiche non può avere praticamente nessuna influenza. Tizio e Sempronio vedono la medesima strada, sulla quale tutt' e due camminano; schivano le medesime carrozze, sentono i medesimi rumori, ecc. E questo vuol dire che i sentiti sono fondamentalmente (io non dico assolutamente) i medesimi per Tizio e per Sempronio.

V.

Fermiamoci ancora un momento sull' ipotesi (oramai chiarita come tale), che il sentito sia proprio esclusivamente di quel soggetto da cui è sentito; sia una modificazione del soggetto, determinata in esso dall' azione d' una causa esterna.

Imprimo il mio suggello su di un pezzo di cera. L' impronta e la forma del suggello, sono *due,* distinte. Io, che vedo l' una

e l' altra, le riconosco uguali. Ma che cosa potrà saper la cera, supposta consapevole?

La cera sente il suggello, in quanto ha coscienza di quel suo stato ch' è l' impronta. Il suggello rimane fuori della sua coscienza; quindi la cera non saprà, in eterno, se l' impronta sia o no simile alla forma del suggello.

Saprà che tra l' impronta e le qualità della causa esterna determinante c' è una corrispondenza?

Sia, per un momento. Non si negherà che l' ipotesi va prendendo un' aria di grande stravaganza. Il calamaio che vedo, a me sembra il calamaio reale. In altre parole: non ho motivo di ammettere un calamaio reale oltre a quello che vedo (e di cui posso vedere anche le parti attualmente non vedute, che posso toccare, ecc.). Invece, secondo l' ipotesi considerata, la mia rappresentazione d' un calamaio reale sarebbe una psichicità *esclusivamente* mia, da me ritenuta rappresentazione d' un calamaio reale indipendente da me, perchè, e in quanto, io saprei esservi delle mie rappresentazioni una causa *x*, dotata di certe qualità *y*, *z*, corrispondenti ai caratteri della rappresentazione. Ma di questo che dovrei sapere, io (come semplice uomo, e astrazion fatta dalle mie opinioni filosofiche) non so alla lettera niente.

Ancora: imprimo il mio suggello su due pezzi di cera (supposti dotati di coscienza). Le impronte sono uguali, ma *due*, distinte. Come sa l' un pezzo che l' altro ha un'impronta uguale alla sua? Non può saperlo (sempre secondo l' ipotesi) che se l'altro imprime in esso la sua figura. Senza indagare se il fatto sia possibile, trattandosi di soggetti e di psichicità esclusive a ciascuno, ammettiamolo avvenuto. Il primo pezzo avrà una nuova impronta, e saprà esservi di questa una causa ignota, con qualità ignote corrispondenti ai caratteri dell' impronta.

Ma sapere questo non è sapere che c' è un altro pezzo di cera, sul quale il medesimo suggello che ha lasciato l' impronta sul primo ha lasciato un' impronta uguale. Fuor di metafora: se l' ipotesi fosse vera, io non dovrei saper niente d'altri sog-

getti analoghi a me, rappresentantisi quello stesso mondo che mi rappresento anch' io.

L' ipotesi di che discorriamo, esclude che la causa esterna dei sentiti sia una realtà simile, quantunque non in tutto, a quella che ci rappresentiamo: un insieme di corpi senza qualità seconde (luce, calore, suono, ecc.), ma con le qualità primarie dell' estensione, della figura, dell' impenetrabilità, del moto, ecc.

La causa esterna de' sentiti, posto che ci fosse, non potrebb'essere che un'assoluta incognita. Ma non c' è ragione di supporne alcuna. Io nel sentire subisco una violenza, cioè il sentito si realizza in me anche se non lo voglio; non si realizza semplicemente perchè io lo voglia; ciascun sentito dipende, per il suo realizzarsi, e pe' suoi caratteri, dagli antecedenti e dai simultanei, secondo leggi fisse.

Queste leggi, sulle quali la mia volontà non può niente, legano tra loro i sentiti, cioè (secondo l'ipotesi) certe mie modificazioni, certi fatti esclusivi della mia coscienza personale. Niente può autorizzarmi a supporre (anzi, nemmeno si capisce come mi possa venir in mente di supporre) che le dette leggi debbano avere un fondamento in una realtà distinta dalla mia personalità.

Io, se l' ipotesi fosse vera, sarei chiuso assolutamente in me stesso. Il solipsismo sarebbe, non che la sola filosofia sostenibile, la sola opinione possibile d' ogni pensante.

VI.

In ogni sensazione c' è il sentito e c' è il sentire. Io vedo l' azzurro del cielo: c' è l' azzurro veduto, e c' è il fatto che quell' azzurro io lo vedo. È troppo evidente che il sentito non è (come sentito) separabile dal sentire; l' azzurro non è un azzurro veduto da me, se non in quanto io lo vedo. Ma l' impossibilità di separare i due fatti non esclude che sia possibile distinguerli; anzi distinguerli è necessario quando non si voglian far delle confusioni che degenerano facilmente in errori. L' ipotesi che abbiamo discussa e confutata, ebbe radice nella

confusione tra sentito e sentire. S'è parlato di sensazione senza distinguere tra' suoi due diversi elementi.

Il sentire è un processo per cui certi sensibili diventano, ciò che prima non erano, elementi *anche* di un soggetto determinato. D'una forma e d'un colore io non ero consapevole prima di vedere, sono consapevole mentre vedo, non sarò più consapevole (astrazion fatta dalla reminiscenza, di cui ora non parlo) quando avrò cessato di vedere.

Ed è, il sentire, un fatto, e proprio esclusivamente di quel determinato soggetto, e nel quale il soggetto subisce l'azione d'una causa esterna (un fatto, cioè, collegato da leggi fisse a delle variazioni che hanno luogo all'infuori del soggetto).

Il sentire è proprio esclusivamente di un determinato soggetto. L'azzurro del cielo, un solo e medesimo sensibile, può divenir elemento così di Tizio come di Sempronio; ma perchè divenga elemento e di Tizio e di Sempronio, bisogna che Tizio veda e che Sempronio veda; ciò di cui ora sono consapevoli e Tizio e Sempronio, è una stessa cosa; ma l'essersi reso consapevole Tizio e l'essersi reso consapevole Sempronio, sono *due* fatti distinti; uno di Tizio, l'altro di Sempronio.

Nel sentire il soggetto è passivo (non dico, soltanto passivo). Mentre sono al buio, con gli occhi aperti, altri accende una candela. Immediatamente, senza che io lo desideri, e anche se non lo desidero, la mia coscienza è invasa da una moltitudine d'immagini ottiche. Io mi trovo perciò in uno stato diverso da quello di prima: ho subito una violenza. Un altro che sia nello stesso luogo subisce pure una violenza. La violenza subita da lui, e quella subita da me, sono due violenze: due variazioni, una di me, l'altra del compagno; non una variazione sola. Per altro la variazione mia consiste nell'esser io diventato consapevole di certe immagini; la variazione (distinta dalla mia) del compagno, consiste nell'esser egli diventato consapevole delle stesse immagini.

La passività del sentire non ha per conseguenza che il sentito sia come un'impronta prodotta nel soggetto dalla causa esterna. L'esclusività del sentire non esclude la (possibile) co-

munanza del sentito. Se distinguiamo come si conviene il sentito dal sentire, le difficoltà che sembrano opporsi alla dottrina esposta svaniscono.

Fatti esclusivamente miei (che non sono mai comuni a due soggetti, benchè due soggetti possano averne di simili) sono per esempio i miei piaceri e i miei dolori. È ben chiaro che piaceri e dolori non dipendono dalla nostra volontà, che fino a un certo segno; ciò per altro non c'impedisce di riconoscere nei piaceri e nei dolori dei modi nostri di essere. Sicchè nessuno di noi saprebbe niente d'una realtà esterna se la sua vita si risolvesse in piaceri e in dolori.

Tutto quanto noi sappiamo della realtà esterna lo sappiamo perchè abbiamo in noi de' sentiti. Ora: il sentito, se fosse, come il sentimento, un *quid* esclusivamente proprio del soggetto, se fosse in sostanza un sentimento con certi caratteri indifferenti in luogo della tonalità di piacere o di dolore, sarebbe inetto, come il sentimento puro, a farci oltrepassare il campo esclusivamente soggettivo.

VII.

La dottrina che abbiamo accettata e rapidamente compendiata, è in perfetto accordo col senso comune (col realismo volgare). Non se ne distingue che per una più distinta consapevolezza e per una più rigorosa coerenza.

L'uomo volgare non suppone che un fiore sia una x assolutamente incognita, la quale produca in lui una sensazione di rosso esclusivamente propria di lui; crede che il rosso veduto da lui sia quel medesimo che il rosso veduto da un altro, e sia una qualità del fiore. In ciò di che l'uomo del volgo è persuaso, sono implicite (soltanto implicite, ma innegabilmente implicite) due persuasioni:

Che un medesimo sentito può essere insieme nella coscienza di quanti si vogliano soggetti; e che un sentito può non differire, nè qualitativamente, nè numericamente, da un sensibile; il quale ultimo esiste quand'anche non sia sentito, nè varia

di necessità col divenire sentito: il suo divenir sentito non essendo che un venire incluso nell' unità di coscienza d' un soggetto.

Un sensibile potendo essere sentito senza subire perciò nessuna variazione intrinseca, ed essendo evidentemente un fatto di coscienza quand' è sentito, sarà tale anche quando non sia sentito, sarà tale come sensibile o come qualità d'un corpo.

Questa conclusione, che vedemmo essere implicita nell' opinione volgare, non sarà facilmente ammessa, nè compresa, da chi non abbia una preparazione filosofica. Ma ciò è perchè, quando si parla di coscienza, il pensiero immediatamente ricorre a quel complesso di fatti psichici di cui risulta la nostra coscienza, e di cui supponiamo risultare la coscienza d' un animale.

Il fiore, la palla da biliardo, la montagna, posto che siano gruppi di fatti di coscienza, dovrebbero essere (così pare ai più) altrettanti animali.

Ma s' avverta. Un animale non è un gruppo di soli sentiti; bensì, e di sentiti, e di fatti d' altro genere (sentimenti, ricordi, ecc.), propri esclusivamente di esso animale. Inoltre: anche i sensibili che sono inclusi come sentiti nella coscienza d' un animale, vi costituiscono un gruppo differentissimo da quelli che sono i corpi, un gruppo *sui generis:* l' unità di coscienza, esclusivamente propria, pur essa, di quel singolo animale.

La connessione dei sensibili di cui risulta un fiore, se fosse una specie d' unità di coscienza, non cadrebbe nella mia coscienza; mentre vi cade. Il rosso del fiore, se fosse qualcosa come un sentimento (del fiore), sarebbe fuori della mia coscienza; mentre io lo vedo.

Il fiore io lo vedo, lo tocco, ecc. Gli elementi di che m'accorgo vedendolo, toccandolo, ecc., sono fatti di coscienza, essendo fatti di coscienza mia. E sono qualità del fiore; perchè non avrebbe senso dire che io vedo il rosso del fiore, ma che d' altra parte il rosso veduto non è il rosso del fiore. Dunque il fiore non è che un gruppo di fatti di coscienza. Questa conclusione, a cui siamo condotti dal sentire, non ha che far niente con una supposizione alla quale il sentire nè ci conduce nè ci

potrebbe condurre: con la supposizione, del tutto ingiustificata, che il fiore abbia unità di coscienza, sentimenti, ecc.; che sia cioè una specie d'animale.

I corpi noi li sentiamo, dunque risultano di sensibili. Non abbiamo nessuna ragione di supporre che quei fatti di coscienza che sono i sensibili (che possono esser comuni a più soggetti, a de' soggetti e a de' corpi), siano associati ne' corpi a de' fatti di coscienza esclusivamente soggettiva.

Risolvendo i corpi in fatti di coscienza, ma in quei soli fatti di coscienza che sono i sensibili, la distinzione tra il mondo animato e l'inanimato rimane intatta.

Ciò che al senso comune rende così difficile riconoscere nei corpi dei complessi di fatti di coscienza, è l'abitudine contratta di non veder nella coscienza che sentimenti, desideri, ricordi, ecc.; e anche visioni, toccamenti ecc., ma come atti nostri. Ci si dimentica dei sentiti. E perchè? perchè i sentiti sono *le cose,* diverse affatto da noi. Ed è verissimo che le cose differiscono affatto da noi; non hanno sentimenti, desideri, ricordi, visioni, toccamenti; non hanno una coscienza che includa dei sentiti. Ma constano di elementi che possono essere inclusi nella nostra coscienza, che nella nostra coscienza possono associarsi con quegli atti nostri che sono le visioni, i toccamenti, ecc., così da costituire con essi delle unità inscindibili. Dunque gli elementi di cui le cose risultano sono fatti di coscienza. D'una coscienza che non ha niente di misterioso, di estraneo a noi (non c'è niente che ci sia così familiare come i sentiti); quantunque non sia la coscienza una e varia in cui consiste il soggetto.

VIII.

Come può esserci un sensibile non sentito, eppure identico al sentito? Un colore non veduto? — A questa domanda venne già risposto implicitamente; bisogna che la risposta sia resa ben esplicita.

A un colore è di certo essenziale d'esser veduto; cioè di

essere quel fatto di coscienza che si realizza nella coscienza di noi mentre vediamo. Bene: ma perchè il fatto si realizzi, è necessario che si realizzi con degli altri, congiunti con esso nell' unità d' una coscienza, ossia nell' unità d' un soggetto? Ecco il punto vero della questione.

Dicono: un colore che non fosse veduto da nessun soggetto, sarebbe un colore non veduto, un assurdo.

Rispondo: un colore che non fosse veduto da nessun soggetto, evidentemente sarebbe un colore non veduto da nessun soggetto. Ma con questo non è punto escluso quell'*esser veduto* che, per il colore, costituirebbe, non l' esser elemento di alcun soggetto, bensì e semplicemente l'*esserci*. L' affermazione: — un colore c' è, anche all' infuori d' ogni soggetto che lo veda, — significa: quel *medesimo* fatto che si realizza nell' unità d' un soggetto che vede, può realizzarsi anche all' infuori di quella particolare unità ch' è un qualsivoglia soggetto.

E che questo sia vero, pare provato da ciò che il fatto può simultaneamente esser incluso in quante si vogliano delle dette unità. Un punto è interno e alla sfera di centro A, e alla sfera di centro B, ecc.; dunque l' esserci del punto non consiste nel suo essere interno a nessuna sfera. L' unità di coscienza è condizione perchè il fatto del colore vi sia incluso; ma non perchè il fatto (del colore, non del suo essere incluso c. s.) accada.

Un dolore non è possibile se non come dolore di un determinato soggetto; e perciò, come si disse, un dolore non è mai vissuto che da un soggetto solo (il nostro affliggerci del dolore altrui non è mai l' essere un medesimo dolore comune a noi e ad altri). Ma perchè un dolore implica necessariamente una molteplicità di fatti psichici collegati nell' unità d' una coscienza. Chi dice dolore, dice disarmonia, contrasto; ciò è troppo evidente per i così detti dolori dell' animo; è ugualmente vero, benchè non sempre del pari manifesto, per i così detti dolori fisici. Se io non vedo più, nè odo, nè penso, nè quasi ricordo, il mio dolore fisico può durare; non più come mio, perchè *io* non esisto più; ma sempre come dolore d' un soggetto (del soggetto superstite

al naufragio della persona), essendo il disaccordo avvertito di certe funzioni organiche.

Ma la visione minima, elementare o puntuale, — benchè non sia di un soggetto che in quanto associata con altre visioni, e con fatti d'altra specie, nell'unità d'una coscienza, — non risulta che sia condizionata, in ordine al suo realizzarsi, alla simultaneità d'altre visioni o d'altri fatti associati con essa nell'unità d'una coscienza. Ossia può accadere, accade, anche all'infuori di una tal connessione; allora, naturalmente, non è più la visione d'un soggetto; è però sempre quel medesimo fatto, che diverrà la visione d'un soggetto quando si associ ecc., come sopra; e che, per sua natura, può indifferentemente associarsi con questa o con quella unità, o con quante si vogliono unità.

Non affermo che la visione, all'infuori d'ogni soggetto, vale a dire il colore, o in generale il sensibile, possa realizzarsi all'infuori d'ogni connessione, separatamente. Fatti separati non ne accadono. Ma oltre a quelle unità di coscienza che sono i soggetti, ci sono altre specie d'unità, quei gruppi di fatti psichici che sono i corpi; e soprattutto c'è quell'unità massima ch'è l'universo. Tra il non potersi dare alcun fatto di coscienza separato, e il non potersi dare che fatti di coscienza unificata in qualche soggetto, c'è divario.

Qualche lettore non si sarà persuaso; qualche altro forse non avrà nemmeno ben capito. Ma le difficoltà che non ci riesce di vincere una per una, svaniscono spesse volte nell'insieme.

IX.

Fra i sensibili, come esistono e variano all'infuori d'ogni soggetto, e i sentiti, cioè ancora i sensibili, ma come inclusi nella coscienza d'un soggetto determinato, sia qualsivoglia, ci sono delle differenze notevoli.

Differenze di quantità: io non vedo, non tocco, ecc., in ciascun momento, e in tutta la vita, che una parte minima delle cose visibili, tangibili, ecc.

Differenze di qualità: il piano della tavola è rotondo, ed io

lo vedo ellittico; il monte lontano mi apparisce, mentre non è, azzurro; tra le dita incrociate mi pare di stringer due bottoncini, mentre di bottoncini tra le mie dita ce n'è uno solo, ecc.

Differenze nella distribuzione spaziale: le stelle mi paiono tutte attaccate alla volta del cielo, mentre sono sparpagliate a distanze grandissime; camminando, gli alberi, le case, le cime dei colli, ecc., mutano le loro apparenti posizioni relative.

Differenze nella successione temporanea: da monte Mario vedo marciare in piazza d'armi una compagnia di soldati; a un tratto la compagnia si ferma; un momento dopo — dopo! — sento l'ordine di fermata, che invece dovette esser dato un momento prima.

Si domanda, come le differenze, di cui non s'è fatto che un cenno, siano conciliabili con la dottrina esposta; secondo la quale *sentire*, da parte d'un soggetto, significa includersi un sensibile nella coscienza del soggetto; quello essendo nella coscienza del soggetto il medesimo che fuori.

Si può anche domandare come possa il soggetto accorgersi delle differenze; ma di quest'altra questione diremo qualche cosa più avanti.

Secondo l'opinione volgare, una qualità d'un corpo — un sensibile — non esiste che in una regione limitata dello spazio; quella che si dice occupata dal corpo. L'opinione volgare non è giusta. Perchè, se fosse giusta, non soltanto non si sentirebbe (io sono a qualche distanza da Sirio, e anche dalla carrozza che passa per la strada), ma una quantità di fatti (sentiti, non però costituiti dal nostro sentirli) sarebbero impossibili.

Un muro impedisce ad un altro corpo di penetrare in un certo spazio, non ne impedisce il movimento fuori del detto spazio; la sua proprietà di resistere si manifesta in una porzione dello spazio, non altrove; perciò si dice che il muro è in un dato luogo, ha un volume e una forma, invariabili fino a un certo segno. Ma la proprietà d'illuminare altri corpi (quando sia esso stesso illuminato) è una proprietà del muro, non meno che quella di resistere; ora, questa seconda proprietà non si manifesta in quello spazio dove si dice che il muro

esiste; si manifesta, benchè variamente a varie distanze, in tutto lo spazio sgombro di corpi analoghi. Badando a questa seconda proprietà (e perchè non badare anche ad essa?) bisognerebbe dire che il muro è un po' dappertutto.

Il medesimo si dica d'altre parecchie proprietà d'ogni corpo. La tavola su cui scrivo è pesante. Il suo peso parrebbe una sua proprietà intrinseca, la quale non eserciti un'azione che sui corpi sottostanti. Ora questo non è vero. La tavola è pesante in quanto ogni sua particella, per minima, tende ad avvicinarsi ad ogni altro corpo, mentre ogni altro corpo tende ad avvicinarsi ad essa. Per il suo peso, ch'è pure una sua proprietà, la tavola è di nuovo un po' dappertutto.

Non occorre aggiungere altro. Certi sensibili sono localizzati, chiusi (non indaghiamo quanto la chiusura sia rigorosa) entro determinati confini; ma certi altri sono diffusi ben al di là dei confini che si sogliono assegnare ad un corpo; diffusi anche indefinitamente, quantunque non uniformemente.

Fra i sensibili diffusi, ce n'è di quelli che sono comuni a più corpi, o ad ogni corpo; e di quelli a cui è essenziale d'esser comuni, ossia che (per esempio il peso) in tanto sono costitutivi d'un corpo, in quanto sono costitutivi d'ogni altro corpo. E quei sensibili, che sono localizzati, fanno in sostanza tutt'uno con gli altri, perchè ne dipendono; così, per esempio, il volume, la tenacità, ecc., di un corpo, variano con la temperatura.

Segue da ciò che i corpi non sono elementi al tutto distinti dell'universo, dotati ciascuno d'una propria individualità, quantunque connessi tra loro; al modo, per esempio, con che ci rappresentiamo gli anelli d'una catena. Un concetto meno inadeguato di ciò che sono i corpi rispetto al mondo, si ha piuttosto, pensando a ciò che sono i vertici, i lati, le diagonali d'un poligono rispetto al poligono; elementi che sono costitutivi del tutto, ma ne sono alla loro volta costituiti; che sono termini di certe relazioni, ma termini che svanirebbero con lo svanire delle relazioni.

Il significato di ciò che dicemmo — essere ogni corpo un gruppo di sensibili — riesce ora molto meglio determinato.

Un corpo, rispetto a' suoi sensibili diffusi — e diffusi a segno che ogni corpo è, rispetto ad alcuni, esteso quanto l'universo — è un centro: centro d'intensità, di variazione, di connessione. L'intensità dei sensibili è massima in vicinanza de' corpi, e scema rapidamente col crescere della distanza. Le variazioni de' sensibili non cominciano assolutamente ne' corpi (nel mondo fisico non si danno cominciamenti assoluti); ma i corpi ne sono, mi si lasci dire, punti nodali, da cui le variazioni arrivate fino ad essi ricominciano una fase distinta di propagazione. Finalmente in un corpo il variare d'un sensibile si connette col variare degli altri; lo determina, e n'è determinato, secondo certe leggi.

Le centralità sono caratteristiche non del corpo come un tutto, capace di moversi conservando invariate, o piuttosto mutando con lentezza, in generale, le sue proprietà, ma di ciascuna sua parte. Non è improbabile che queste molteplici e moltiformi e connesse centralità costituiscano i sensibili circoscritti, da cui ci viene più d'ordinario manifestata l'esistenza d'un corpo.

Il digradare dell'intensità di un sensibile col crescere della distanza dal corpo centrale, dipende non solo dalla distanza, ma dai corpi frapposti; così, per esempio, la luce emessa da un corpo è intercettata intieramente da un corpo opaco, intercettata in parte da un corpo trasparente, ecc. E le variazioni d'un sensibile richiedono un tempo, in generale (soltanto il peso reciproco dei corpi sembra far eccezione), per propagarsi.

X.

Il soggetto, come senziente (per ora non lo consideriamo che sotto questo aspetto), è un gruppo di sentiti, o insomma di sensibili, collegati tra loro nell'unità della coscienza. Ed è sempre associato con un corpo; col *suo* corpo. Di quest'associazione, ch'è condizione *sine qua non* dell'esistenza d'un soggetto senziente, dobbiamo dire quanto basti, primo: a dimo-

strarla in accordo con la dottrina esposta; secondo: ad eliminare le difficoltà sopraccennate.

Un qualsiasi corpo è un gruppo di sensibili collegati da una legge. L'unità di coscienza sensitiva è anch'essa una legge da cui sono collegati de' sensibili (che in virtù d'un tale collegamento divengono sentiti). C'è, tra le due leggi, una differenza sulla quale, dopo quanto ne dicemmo, sembra inutile insistere: io vedo il colore d'una stoffa che ho sott'occhio, e, con la mano in tasca, tocco una chiave; una resistenza e un colore sono, come sentiti, connessi nell'unità della mia coscienza (*io* tocco ed *io* vedo); eppure non sono, come sensibili, connessi nell'unità d'un medesimo corpo.

L'unità d'un corpo e l'unità d'una coscienza, sono, in quanto unità o leggi, diverse. Ma che ad una legge (fisica o fisiologica) da cui certi sensibili sono collegati così da costituire un corpo, se n'associ o se ne sovrapponga un'altra da cui alcuni di que' sensibili sian collegati nell'unità d'un soggetto, non ha niente d'impossibile nè di strano. Laddove, se i corpi si suppongono costituiti d'altri elementi che di fatti di coscienza, non è più assolutamente possibile — anche astrazion fatta dall'intrinseca gratuità e incomprensibilità del supposto — comprendere come l'unità di coscienza sensitiva sia sempre, sia essenzialmente, associata con un corpo.

Non s'afferma che il formarsi di un soggetto sia la conseguenza dell'essersi formato un organismo. Riflettendo che l'organismo è, troppo evidentemente, preordinato al soggetto, sembra piuttosto non improbabile che la preesistenza d'un soggetto elementare, d'un primo nucleo di coscienza una, sia condizione del formarsi d'un organismo. Limitandoci a quello che consta in linea d'osservazione, la legge costitutiva dell'organismo e la legge costitutiva del soggetto, risultano, benchè diverse, correlative; nessuna delle due si fa valere se non insieme con l'altra.

Ed è press'a poco evidente che debba essere così. L'unità del soggetto non s'estende alla totalità dei sensibili, anzi non ne include mai che una parte relativamente minima. Ora l'unità

come unità può estendersi a qualsivoglia sensibile: non esiste un colore che, per un' intrinseca necessità, del colore o mia, debba esser invisibile a me. Il fatto che certe cose io non vedo, e cert'altre non vedrò mai, è da riferire, non alle cose, nè alla legge mia costitutiva; è da riferire ad altro. A che altro, se non alle leggi che presiedono all'aggrupparsi e al variare connesso de' sensibili, all'infuori d'ogni unità limitata di coscienza?

Alcuni sensibili (pochissimi, relativamente) sono inclusi come sentiti nella mia coscienza; mentre tutti gli altri ne sono esclusi. Il perchè di questa differenza sta in ciò: che quei primi sensibili, ed essi soli, sono connessi tra loro da una legge fisico-fisiologica in virtù della quale costituiscono un corpo: il mio corpo.

S'era già detto che i sensibili sentiti da me sono elementi di me; i soli di cui risulti l'io sensitivo (l'unità di coscienza non è *un* elemento a parte). Ora vediamo che i medesimi sensibili sono connessi anche da un'altra legge, così da costituire il mio corpo. I medesimi sensibili costituiscono il mio corpo e me; il mio corpo, in quanto connessi da una legge fisiologica; me, in quanto connessi dall' unità di coscienza; le due leggi essendo correlative, ossia presupponendosi a vicenda.

Ogni sensibile, che sia sentito, è per ciò stesso, e un elemento di quell'unità di coscienza che son io, e un elemento di quell'unità fisiologica ch'è il mio corpo. Sicchè si può dire che io, in sostanza, non sento mai altro che me, o il mio corpo; non c'è bisogno di far notare che il significato di questa proposizione tutt'altro che solipsistico.

XI.

Il libro, che vedo, non forma parte del mio corpo; viceversa ne forma parte il fegato, del quale non mi sono mai accorto. — Quest' osservazione, giusta benchè volgare, non costituisce una seria difficoltà.

Il libro è illuminato dal sole. Vale a dire: un sensibile, che appartiene al sole, appartiene anche al libro. Il libro e il

sole non si risolvono per intiero nei medesimi sensibili, perciò sono *due* corpi; ma ciò non esclude che un medesimo sensibile sia, con diversa intensità, elemento comune al libro e al sole. Il sole, con la sua luce, arriva fino al libro. D'altra parte questa luce *del* sole, che arriva fino al libro e n'è riflessa, è luce *del* libro: ciò che io vedo, il bianco della carta, il nero dei caratteri, ecc., non è forse un complesso di qualità di esso libro?

Il libro è veduto da me. Vale a dire: qualche sensibile che appartiene al libro, che n'è un elemento, è nello stesso tempo elemento di un soggetto consapevole. Ma perchè io veda il libro, è necessario che il libro illumini l'interno del mio occhio. Essere l'occhio illuminato dal libro significa, s'è visto, che un sensibile, elemento del libro, è nello stesso tempo elemento dell'occhio. Un sensibile, senza cessare d'esser elemento di quel gruppo ch'è il libro, divien elemento anche di quell'altro gruppo ch'è il mio corpo; e questa è condizione *sine qua non* perchè quel sensibile s'includa nella mia coscienza.

Il corpo esterno, veduto, toccato, ecc., e il corpo del soggetto, rimangono due corpi distinti; perchè non ogni elemento del primo divien elemento del secondo. Ma tra i sensibili di cui risulta il corpo esterno, sono sentiti quelli soli, che s'aggregano al corpo del soggetto, divenendo elementi anche di questo. Un colore, un suono, ecc., non appartiene *soltanto* al corpo del soggetto; anzi non appartiene a questo corpo che in quanto appartiene *anche* a qualche altro corpo; e il soggetto, includendolo nella propria coscienza, si rende consapevole d'altro che del proprio corpo. Ma un colore, un suono, ecc., non appartiene al soggetto se non appartiene anche al suo corpo; non è incluso in un'unità di coscienza se non è incluso in un'unità fisiologica. Tuttociò non può però essere compreso da chi abbia quel concetto angusto e grossolano di corpo, di cui abbiam già dimostrata l'insufficienza.

In ordine al corpo del soggetto c'è da fare una distinzione importante.

I sensibili di cui il mio corpo è un gruppo, si dividono in due sotto gruppi. Gli uni, diciamoli *a*, sono elementi anche di me

come soggetto; sono ciò che io sento. Gli altri, diciamoli *b*, sono di regola fuori della mia coscienza; ci sono perchè gli *a* possano, ed esserci, e durar nelle condizioni che ne rendono possibile l'inclusione in una coscienza una. Essenziale al soggetto, almeno al soggetto come senziente, è l' insieme degli elementi *a*; gli elementi *b* costituiscono, insieme con gli *a*, un corpo; che si dice mio perchè include gli elementi *a*, e perchè i suoi elementi *b*, essendo inseparabili dagli *a* che sono inseparabili da me, hanno anch'essi con me una connessione affatto particolare.

Il sottogruppo *a* corrisponde, press' a poco, al sistema nervoso. Non più che press' a poco. Certi sensibili costitutivi essenziali del sistema nervoso, la sua struttura per esempio, rimangono fuori della coscienza. Ma cert' altri, siano essenziali al sistema o gli si siano aggregati conseguentemente a certi processi (all'avere aperto gli occhi, allungata una mano, ecc.) sono inclusi nella coscienza per il fatto stesso che sono, o son divenuti, costitutivi del sistema nervoso. In ciò consiste la correlatività essenziale delle due leggi, dell' unità di coscienza e dell' unità organica. E così è spiegato fondamentalmente il sentire; sui particolari, spettanti alla fisiologia e alla psicologia, non dobbiamo qui trattenerci.

XII.

Soltanto quei sensibili che siano associati nell' unità del sistema nervoso possono associarsi nell' unità della coscienza. In conseguenza, le condizioni fisico-fisiologiche della possibilità che un sensibile si associ col sistema nervoso (ne divenga elemento, come s'è detto), sono condizioni anche della possibilità che il sensibile s' includa nell' unità di coscienza.

Io non posso toccare corporalmente altri corpi che terreni; di questi stessi, ne tocco simultaneamente ben pochi, ed è ben limitato anche il numero di quelli che posso toccare successivamente; perciò di quei sensibili che hanno limiti spaziali precisi, pochissimi, relativamente, vengono sentiti da me.

Senza i sensibili diffusi, e senza l' attitudine del sistema nervoso a formar sistema con essi, l' universo percepibile si ridurrebbe a un' inezia.

Per mezzo della vista, la mia coscienza s' estende a distanze grandissime. Però di un corpo lontano io vedo quel tanto che de' suoi sensibili luminosi riesce a formar sistema con quella parte minima del mio sistema nervoso che n' è capace. Io non vedo che per mezzo degli occhi, e una malattia, un accidente, può rendere i miei occhi più o meno disadatti a quest' ufficio: io sono forse presbite, o miope, o daltonista, o cieco.

In ogni caso, io non vedo che davanti a me; non vedo che attraverso ai corpi trasparenti; e questi, anche i meglio trasparenti, trattengono in parte la luce, modificano i colori. Le forme, la distribuzione dei corpi visibili da me, sono immagini prospettiche, simili a quelle che si formano sulla retina (io vedo i corpi, non l' immagine retinica; ma il mio vederli è condizionato ad essa immagine). Perciò il disco rotondo, se non è di prospetto, mi apparisce ovato; e la distribuzione apparente dei corpi varia col punto di vista.

I sensibili diffusi, posto che il mio sistema nervoso non sia in condizioni patologiche, da me vengono percepiti quali sono (la supposizione contraria è gratuita, e conduce alle incongruenze che abbiamo accennate), ma quali sono là dov' è collocato il mio corpo, e dove soltanto il mio sistema nervoso può assimilarseli.

Ora i sensibili diffusi non sono stabilmente diffusi. Non solo variano, ma il loro esserci è un variare (il che del resto è vero per ogni sensibile, benchè la lentezza di variazione simuli molte volte la fissità). Un variare che si propaga nello spazio col tempo, in tempi differenti secondo le diversità dei sensibili. Alle differenze nei tempi di propagazione si deve se l' ordine con che certi fatti ci appariscono succedersi, è diverso qualche volta dall' ordine reale di successione.

E sempre allo stesso proposito, un certo conto si deve tenere, oltrechè del sistema nervoso, anche del soggetto; voglio dire: non soltanto delle leggi fisico-fisiologiche d'aggruppamento

dei sensibili, ma anche di quell' altra legge ch' è l' unità di coscienza.

Un sensibile viene a includersi in una coscienza ch' è già un complesso di sentiti. All' ingrosso, gli è come se versassi dell'acqua in un vaso. È ben chiaro che l'acqua, versata non è una modificazione del vaso. Ma è anche chiaro che nè l' acqua, nè il vaso, non sono assolutamente inerti; essendo nella relazione di contenente a contenuto, avverrà tra loro uno scambio d' azioni e di reazioni.

Il nuovo sentito, già modifica il soggetto con la sua stessa presenza: è un nuovo elemento del soggetto. Ma vi determinerà delle ulteriori modificazioni: un oggetto che vedo me ne fa ricordare un altro già veduto, provoca un sentimento, un desiderio, ecc. I sentiti contraggono tra loro (come sentiti, dico) dei nessi. E quello che un sentito *è*, dipende in parte dai nessi contratti; mentre questi dipendono alla loro volta da ciò che i sentiti sono, e vengono generalmente modificati dall'apparir di sentiti nuovi e dallo sparire di vecchi.

Concludendo: noi siamo soggetti senzienti perchè e in quanto unifichiamo nella nostra coscienza certi sensibili, che non ne dipendono. Contuttociò, ed anzi appunto perciò (per le condizioni del nostro sentire, o del nostro esserci), la coscienza sensitiva è diversa non solo dalla cognizione che abbiamo del mondo, ma da quell' immagine che n'abbiamo, e che serve di base alla cognizione.

Al soggetto si debbono riconoscere altre attitudini, oltre a quella d'essere senziente.

Ricordo, sentimento, azione.

I.

Oltre ai sentiti, nella coscienza del soggetto ci son delle rappresentazioni o delle immagini. Se nel discorrere mi vien detto, per esempio, *elefante,* subito a chi m' ascolta s' affaccia una specie di disegno, sicchè gli par quasi di veder confusamente o d' intravvedere un elefante. Le rappresentazioni sorgono anche non provocate da parole sentite pronunziare; ma sorte, richiamano poi d' ordinario le parole corrispondenti. Le abbiam paragonate a disegni; ma ce n' è anche d' altro genere. Per esempio: sentendo la parola *temporale,* ci par quasi di veder un cielo ingombro di nubi solcate da lampi, ecc., ma insieme ci par quasi di sentire lo scoppio del tuono, lo scrosciar della pioggia, ecc. Non aggiungiamo altro: immagini o rappresentazioni son fatti comunissimi; volendone parlare, non c' è bisogno di molte parole perchè ognuno comprenda chiaramente di che si parla.

Quand' io vedo, tocco, ecc., c'è nella mia coscienza (come sentito) un sensibile che può essere simultaneamente anche nella coscienza d' un altro, e il cui *essere,* dunque, non consiste nel suo essere nella coscienza mia o in quella d' un altro. Si domanda se le rappresentazioni siano (possano essere), come i sensibili, elementi comuni a più soggetti, sicchè più soggetti

possano esser consapevoli di *una* medesima rappresentazione — salvo differenze di carattere secondario, come quelle già notate nel modo con cui soggetti diversi hanno coscienza d'un medesimo sensibile; — o se invece ogni soggetto abbia le sue rappresentazioni, simili quanto si vuole a quelle d'un altro, ma numericamente distinte.

Siamo in parecchi, nelle camere di Raffaello, ad ammirar la *Scuola d'Atene.* Che la *Scuola d'Atene,* veduta da tutti, sia una sola, è troppo evidente. L'amico vede, altri vede, anch'io vedo; ciascuno di noi ha nella sua coscienza una *Scuola d'Atene;* ma non c'è proprio nessun motivo per supporre che quella di cui ha coscienza l'amico sia numericamente un'altra da quella di cui ho coscienza io, ecc. La supposizione apparisce gratuita, e perciò da non prendere in considerazione, lasciando pur stare le conseguenze, a dir poco strane, che ne discendono. Affermare che c'è una *Scuola d'Atene* veduta da noi e visibile da chiunque (inclusa nelle nostre coscienze e includibile nella coscienza di qualunque soggetto), non è formulare una teoria che debba essere provata: è semplicemente un'espressione del fatto, immediata e non pregiudicata.

Usciti dal Vaticano, l'amico ed io seguitiamo a discorrere della *Scuola d'Atene,* della quale tanto egli quanto io abbiamo un'immagine. Una sola immagine per entrambi, o ciascuno la sua? Evidentemente, ciascuno la sua. L'espressione immediata e non pregiudicata del fatto, è in questo caso l'opposta che nel caso precedente. Come, quando eravamo davanti all'affresco, il non ammettere che il medesimo fosse incluso e nella coscienza dell'amico e nella mia, era formulare una supposizione strana e gratuita, così strano e gratuito è l'ammettere ora che una medesima immagine sia nella coscienza dell'amico e nella mia.

Lo stesso, a più forte ragione, si dica delle immagini corrispondenti ai nomi comuni: elefante, triangolo, ecc. Ognuno di questi nomi ha un significato che di necessità dev'essere *un medesimo* per tutti; altrimenti non ci s'intenderebbe. Ma il significato è un *concetto;* vale a dire tutt'altra cosa da un'imma-

gine; (che sia pensare un concetto, e in che relazione stiano tra loro concetto e immagine, ora non dobbiamo trattenerci a spiegare). Un' immagine, per esempio quella di triangolo, è sempre, come ognuno facilmente riconosce, qualcosa di oscillante; quella che io ho presente in un dato momento, non è mai uguale a quella che ho presente io stesso in un momento successivo; come si potrebbe sostenere che l' immagine presente a me sia quella medesima che è presente a un altro?

II.

Il ricordo implica sempre un' immagine o rappresentazione della psichicità passata che viene ricordata, sul genere di quelle di cui s' è detto.

Per esempio, ricordo l' obelisco di Montecitorio. Non lo vedo e so di non vederlo; ma quasi mi par di vederlo: ne ho l' immagine.

Ricordo un dispiacere. Non lo provo (il ricordo può provocare il rinnovarsi del dispiacere; ma il rinnovarsi del dispiacere in conseguenza del ricordo, è altra cosa dal ricordo; come apparisce anche dal fatto che il rammentare un dispiacere può esser piacevole); tuttavia ne ho presenti le circostanze, le determinazioni; la relazione che passa tra l' attuale psichicità e il dispiacere passato, è affatto simile a quella che passa tra l' attuale immagine dell' obelisco e l' obelisco veduto: l' attuale psichicità si può ben dire un' immagine o rappresentazione del dispiacere.

Ma il ricordo, se implica sempre un' immagine (più o meno fedele) della psichicità passata, non si riduce ad essa immagine sola. Accade qualche volta che di un' immagine presente si rimanga incerti se sia ricordo o un mero prodotto fantastico. A costituire il ricordo bisogna che l' immagine, oltre ad esserci, sia riconosciuta come l' immagine d' una certa psichicità passata.

Il riconoscimento si esprime con un giudizio; dunque il ricordo implicherebbe un giudizio?

Riflettiamo: in questo momento io ricordo l'obelisco di Montecitorio. Posso dire: l'immagine che ora è nella mia coscienza, è un'immagine dell'obelisco. E a dir questo da che sono autorizzato? Evidentemente dal ricordo, senza del quale non potrei parlare dell'obelisco; non potrei nemmeno supporre, non che sapere, la mia esser l'immagine di quell'obelisco, nè d'un obelisco. Il giudizio esplicito esprime il ricordo; ma non può costituirlo, poichè lo presuppone.

Resta che il riconoscimento, essenziale al ricordo, consista in un giudizio implicito.

D'una relazione che non sia conosciuta (in stretto senso: che non sia formulata in un giudizio esplicito) vi può esser coscienza. E ciò ha luogo quando il soggetto è capace di valersene, o s'accorge almeno se vien mutata. Per esempio: sul mio tavolino ci son dei libri, dei fogli, parecchie altre cose in certa relazione tra loro. Io mi troverei ben imbarazzato a formular queste relazioni: propriamente non le conosco. Ma ne ho la coscienza: metto la mano senza esitare su ciò che mi occorre; e se qualcuno mutasse in mia assenza l'ordine o il disordine di quelle cose, io dopo me n'accorgerei. Un giudizio implicito è la coscienza (nel detto senso) d'una relazione.

Il giudizio implicito, costituente il riconoscimento, è dunque la coscienza della relazione che passa tra l'immagine e la psichicità ricordata. Ed è ben evidente che il ricordo è costituito appunto dalla coscienza di essa relazione: in tanto io ricordo l'obelisco, in quanto so che la mia immagine è l'immagine dell'obelisco. In conclusione: il giudizio implicito, in cui consiste il riconoscimento essenziale al ricordo, non è insomma nient'altro che il ricordo. Cercavamo una spiegazione, abbiam trovato una sinonimia.

Noi ricordiamo: questo è certo. Ma come si ricordi, o come s'abbia coscienza di certe relazioni, rimane da sapere.

III.

Un fatto cessato lascia di sè alcune conseguenze. Abbiasi una lamina sottile, stretta e diritta d' acciaio. L' avvolgo a spira sopra sè stessa, poi la lascio in libertà. Si raddrizza; pare che sia ritornata come prima. Pare, non è. Se ripeto l' operazione un grandissimo numero di volte, sempre nello stesso verso, la lamina finirà col rimanere un po' incurvata, o con lo spezzarsi. Dunque il primo avvolgimento ha lasciato una conseguenza; leggera così da non essere direttamente osservabile, ma durevole. Si può dire che la lamina si ricorda (in un certo senso) d'essere stata avvolta.

Non c' è dubbio, che tra le condizioni dei ricordi ci sono anche dei fatti sul genere dell'esempio riferito. Un fatto è ricordato, perchè ha lasciato nell' organismo fisio-psichico del soggetto delle conseguenze che in qualche modo, e più o meno presto, diventano consapevoli. Ma il ricordo non si riduce alla consapevolezza delle conseguenze, siano quali si vogliano.

Vedo in terra l' impronta d' un piede umano; concludo che qualcuno è passato per di là; questo mio sapere non è un ricordare. Spogliandomi per andare a letto, mi levo di tasca l' orologio e fo per caricarlo. M' accorgo ch' è stato già caricato; da me senza dubbio; pure d' averlo caricato io non mi ricordo. La consapevolezza di certe conseguenze d' un fatto sarà condizione del ricordo; ma essa sola, non è il ricordo.

Perciò il ricordo non si può neanche ridurre a un' argomentazione con la quale si arguisca il passato dal presente. Senza contare che una tale argomentazione sottintende il ricordo. Come potrei, dal fatto che mi trovo nel mio studio, arguire che debbo aver salite le scale, se non ricordassi che sono stato fuor di casa, e che non abito a terreno? Anzi, se non ricordassi, come potrei pensare a un passato e ingegnarmi di saperne qualcosa?

Perchè una psichicità presente sia un ricordo, si richiede, non tanto che sia simile a una passata (la somiglianza può

essere molto relativa, e a qualunque segno arrivi, non basta per costituire il ricordo), ma, dicevamo, che sia connessa con la passata per certe relazioni. E che di queste ci sia coscienza; che siano incluse nella psichicità presente, in modo che per esse in questa si riaffacci, ridivenga presente, la psichicità passata.

Coscienza *presente* di un *passato:* ecco l' essenziale del ricordo.

Presente non è mai tutto quel certo passato; perchè vi sia ricordo, basta che del passato riviva una parte, o un carattere, o un elemento qualsiasi (anche una relazione); purchè qualcosa nel presente sia *quel medesimo* che nel passato; e sia presente come passato.

È quanto dire che il ricordo suppone una permanenza: non può essere un fatto *nuovo*. Perchè un fatto nuovo — in tutto nuovo — non costituisce un ricordo, nemmeno s'è l' esatta ripetizione d' un fatto anteriore. Non acquista valore di ricordo se non dal suo connettersi con un altro che sia esso stesso e per sè ricordo; e il quale dunque non sia nuovo in tutto.

Spiegare quella permanenza, una permanenza del tutto *sui generis,* ch' è l' essenziale del ricordo, ricondurre il ricordo ad altro, costruirlo con altro, farlo saltar fuori da elementi che non lo implichino e non lo presuppongano, è impossibile. Il ricordo è qualcosa di assolutamente primitivo, d' irriducibile.

IV.

Come senziente, il soggetto si riduce all' unità di alcuni sensibili (che per essere collegati da quella unità divengono sentiti). Unità *sui generis,* affatto diversa da quella che di più sensibili costituisce un corpo. Ma pure semplice unità di elementi per i quali essa unità non ha niente d' essenziale; un qualunque sensibile, infatti, può indifferentemente includersi nell' unità d' un soggetto come in quella d' un altro, come in quelle di più soggetti a un tempo; e può anche non essere incluso in nessuna di tali unità particolari. Come solo senziente, il soggetto non è che un punto in cui de' fatti di coscienza conflui-

scono così che dalle coscienze separate che li costituiscono risulti una coscienza una; la quale per altro non contiene alcun elemento che le si possa dire proprio esclusivamente. Il soggetto A e il soggetto B differiscono in quanto ciascuno include certi sensibili che non sono inclusi nell'altro; ma la loro differenza non è riferibile a niente da cui l'una e l'altra unità sia caratterizzata come quella certa unità. Nessuno dei due vede il proprio occipite, ciascuno dei due può vedere l'occipite dell'altro; la ragione sta tutta qui: ciascuno dei due ha gli occhi nella faccia. Un soggetto puramente senziente che fosse ridotto al solo vedere, non sarebbe nient'altro, insomma, che la visione binoculare che si ha in quel momento da quel determinato luogo; al vedere aggiungiamo il toccare, l'udire, ecc.: con una maggior complicazione sarà sempre in sostanza la stessa cosa.

Ma il soggetto che immagina e ricorda (e ogni soggetto immagina e ricorda) esiste in ben altro modo che quale un semplice punto d'interferenza d'elementi non suoi. Le immagini, e quindi anche i ricordi, sono, a differenza dei sensibili, fatti soltanto soggettivi, propri di quel soggetto determinato. Le immagini e i ricordi ci sono in quanto c'è quel soggetto, e svanirebbero con esso; ogni soggetto ha i suoi, che non sono, e non possono essere, comuni con nessun altro. Il soggetto capace d'immagini e di ricordi ha dunque una sua individualità ben altrimenti determinata, circoscritta e chiusa in sè stessa, che non quello capace di soli sentiti. Per un esempio grossolano: siano A e B quaderni bianchi, C e D manoscritti. Un foglio può essere passato indifferentemente dal primo al secondo, ma non dal terzo al quarto; in un foglio bianco non c'è niente che indichi se appartiene ad A o a B; laddove un foglio scritto non può appartenere che a C o a D o a nessuno dei due. A, B, C, D, sono quattro unità; ma C e D sono unità ben più strette, più organiche, più intime di A e B.

Un soggetto capace di soli sentiti, non sarebbe identico a sè stesso che in quanto i suoi sentiti rimanessero tutti i medesimi; ogni minima variazione sarebbe la cessazione di quel certo soggetto e segnerebbe la formazione d'uno nuovo; è quanto

dire che un tale soggetto non ci può essere. Un soggetto che ricorda è il medesimo, in un certo senso, per tutto il tempo a cui si possono estendere i suoi ricordi; il variare d'un sentito (e anche d'un'immagine, d'un ricordo) è un variare di certo, ma che non sopprime la medesimezza del soggetto; è il variare *di un* soggetto, non il succedere d'un soggetto nuovo a un altro.

Un soggetto che fosse capace di soli sentiti, non diverrebbe mai capace d'immagini e di ricordi. Perciò un soggetto dev'essere inizialmente già capace di ricordare. Dev'essere inizialmente unità d'elementi *suoi*, non appartenenti ad altre formazioni particolari, e nemmeno al tutto, se non in quanto il soggetto medesimo è incluso nel tutto. Circostanza della quale si deve tenere un gran conto in una indagine sulla formazione dei soggetti; ma che fin d'ora permette, sulla natura del soggetto, un'intuizione più esatta e più profonda che se ci limitiamo a considerar la sola unità di coscienza sensibile.

V.

Essenziale al ricordo è la permanenza: una permanenza *sui generis*, dicemmo; non ricavabile da nessun'altra, non riducibile ad altra.

E l'inseparabilità dal soggetto. Supporre che un ricordo abbia — come i sensibili — un'esistenza indipendente da quella di un determinato soggetto, mentre non può essere incluso che nella coscienza di un determinato soggetto, non ha senso.

Viceversa, io non ricordo sempre tuttociò di che mi posso ricordare; anzi, non ne ricordo mai che una minima parte. Un ricordo che s'affacci m'informa, col suo stesso affacciarsi, di non essere stato presente prima; il prima essendo qualche volta un tempo lunghissimo. Che i ricordi vadano e vengano, spariscano per poi ricomparire più o meno variati, e mutino col tempo e con altre circostanze, sono fatti non solo accessibili alla più volgare osservazione, ma che le s'impongono.

Dunque (bisogna dire) il soggetto non è soltanto unità di coscienza: è insieme unità e di coscienza e d'incoscienza.

E non ci preoccupiamo dell' accusa di contraddizione. Ammessa l' ipotesi che il soggetto non sia che una certa unità di coscienza, dire d'un elemento, che non è incluso in quell' unità di coscienza e che nondimeno è incluso nell' unità di quel soggetto, è contraddittorio; ma quell' ipotesi appunto è da noi ritenuta erronea.

Non si vuol derogare a niente di ciò che venne stabilito. Ma si riconosce che quanto venne stabilito *esige* un complemento. L'unità di coscienza non può stare da sola; richiede, per esserci, un'unità d' incoscienza che le sia inseparabilmente associata. Gli elementi che non sono inclusi in una unità di coscienza, ma che non se ne possono dissociare senza distruggere la stessa, sono anch' essi costitutivi del soggetto.

Di tutto ciò importa rendersi un conto ben chiaro ed esplicito. Si vedrà che noi non fabbrichiamo ipotesi, nemmeno fondate; ci contentiamo di esporre la cosa come sta. Si tratta di cosa che tutti sanno in sostanza, ma su cui non tutti riflettono, mentre la riflessione di quelli che l'applicano è turbata spesse volte da preconcetti dottrinali; perciò il lettore che desideri di comprendere deve aiutarsi un poco anche da sè.

Coscienza e incoscienza (non ci dovrebbe esser bisogno di notarlo) s' intendono in relazione con un determinato soggetto. Di *assoluta* incoscienza non è da parlare. I sensibili non sono fatti d'assoluta incoscienza. Ma non tutti, nè i più, sono sentiti da un determinato soggetto; esistono, durano (quelli che durano) e variano anche fuori d' una certa unità di coscienza, in una sfera di (relativa) incoscienza. Ebbene: quello ch' è dei sensibili si deve dire anche d'elementi d' altra specie; e intanto delle rappresentazioni e dei ricordi. Sono fatti di coscienza: — un ricordo, mi sia presente o no, è sempre quella stessa cosa; dunque sempre un fatto di coscienza, poichè non c' è dubbio che sia tale quando m' è presente; — ma non di necessità, nè sempre, inclusi nell' unità di coscienza del soggetto.

Tra i ricordi da una parte e i sensibili dall' altra, c' è per altro una differenza. I sensibili non hanno col soggetto alcuna essenziale relazione: l' azzurro del cielo che io vedo, anche altri

vede; ad altri non sarebbe tanto facile frugare tra le mie carte, ma si tratta di difficoltà, fors' anche fisicamente insuperabili, non di assoluta intrinseca impossibilità. Invece le rappresentazioni e i ricordi, che sono inclusi o possono venir inclusi nella mia coscienza, non possono venir inclusi che nella mia coscienza; il *non possono* indicando qui un' impossibilità intrinseca e assoluta.

Rappresentazioni e ricordi somigliano per questo verso ai sentimenti (mentre per un altro verso somigliano piuttosto ai sensibili). Non c' è un mal di capo che possa, come l' azzurro del cielo stare indipendentemente da ogni soggetto, includersi nella coscienza d'un qualunque soggetto. Un mio mal di capo non è che mio; e se cessa di esistere come mio, se io non lo provo più, ha cessato affatto di esistere. Così la rappresentazione, il ricordo, miei, non sono che miei; nessun altro può averli. Ma c' è daccapo una differenza. Un mio mal di capo che cessi, è cessato intieramente. Io lo posso ricordare; ma il ricordarlo non è il riaverlo. E posso (come si suol dire) averlo di nuovo; ma quel che si dice impropriamente un averlo di nuovo, è averne un altro; avere un mal di capo due, tre, dieci volte, è avere due, tre, dieci mali di capo. Come il ricadere d' una pietra è un fatto nuovo, non il ripetersi di quel medesimo fatto ch' è stato la sua caduta precedente. Laddove un ricordo che si riaffacci dev'essere quel medesimo: ci saranno delle diversità, ma qualcosa dev' essere numericamente lo stesso, e nel ricordo primitivo e in quello che si riaffaccia; o il riaffacciarsi non sarebbe un riaffacciarsi.

Bisogna dunque dire che i ricordi, quando non sono presenti, permangono (benchè non in tutto, ma qualcosa ne permane) fuori della coscienza del soggetto, in una sfera d' incoscienza, la quale nondimeno è inseparabilmente associata con la coscienza del soggetto, sicchè svanirebbe con questa.

Dicevamo essere il soggetto unità di coscienza e d' incoscienza. Di questo che dicevamo, s' è ora chiarito il senso e addotta la giustificazione. L' affermazione, che alla prima potè parere oscura e ipotetica, non è che la pura e semplice constatazione d' un fatto incontrovertibile.

E notiamo: coll' avere accertato che il soggetto implica essenzialmente una sfera d' incoscienza, ci siamo formati una concezione sempre più adeguata di ciò che il soggetto è: comprendiamo sempre meglio che il soggetto, quantunque come senziente non sia che un punto d' interferenza di sensibili che non hanno con esso alcuna relazione essenziale, non si riduce a un tale punto d' interferenza.

VI.

Le cose di cui s' è brevemente parlato si connettono con una quantità di problemi psicologici. Ma stanno, siano qualisivogliano le soluzioni vere di quei problemi; e all' intento nostro bastano. Daremo tuttavia qualche altro cenno sommario che può giovare alla chiara intelligenza di ciò che si è detto: questo paragrafo e il seguente vanno considerati come digressioni.

Tra la coscienza e l' incoscienza costitutive d' un soggetto, la distinzione come tutti sanno è imprecisa. Venne paragonata opportunamente alla diversa chiarezza delle visioni secondo le diverse parti della retina su cui cade la luce. Noi vediamo bene i corpi di cui l' immagine retinica si forma sulla *macula lutea*. Gli altri li vediamo soltanto in confuso; e si noti: non è che si abbia coscienza chiara di qualcosa di confuso (come per esempio quando non si vede bene, comunque si guardi, per insufficienza di luce); ne siamo realmente meno consapevoli. Dicasi lo stesso in ordine a tutte le sensazioni; per esempio: mentre stiamo attenti a un rumore (per distinguere se viene dalla casa o di fuori ecc.), siamo assai meno consapevoli di tutti gli altri che pure in qualche modo sentiamo. Nella coscienza ci sono dei gradi: si va da un massimo, imprecisabile, a un minimo assoluto ch' è l' incoscienza; ma dove la coscienza cessi e la sua luce svanisca, nessuno potrebbe dire. Perciò tutti riconoscono una subcoscienza, media tra la coscienza e l' incoscienza; con ragione senza dubbio; ma è anche giusto notare che la coscienza degrada insensibilmente nella subcoscienza, questa nell' incoscienza.

E ciò prova come sia necessario distinguere tra la coscienza costitutiva d' un fatto e la coscienza che un soggetto può avere del fatto medesimo. Prova che l' unità di coscienza soggettiva è veramente, come s' è detto, una relazione tra de' fatti che sono di certo fatti di coscienza, ma non sempre necessariamente di coscienza una, di coscienza costitutiva d' un soggetto. Un dato fatto, rimanendo sempre quel medesimo, è collegato più o meno strettamente con altri che sono già nella mia coscienza (un tale collegamento è, come pur si è detto, *sui generis*, diverso affatto da quello che di più sensibili costituisce un corpo); e secondo che il collegamento è più o meno stretto, io sono più o meno consapevole del fatto; il fatto cade, rispetto a me, nella zona della mia coscienza chiara, o in quella della mia coscienza oscura, o in quella della mia subcoscienza.

In ultimo, il fatto può cadere intieramente fuori della mia coscienza, rimanendo sempre collegato (da una relazione ch' è sempre dello stesso genere, cioè sempre da una stessa legge ma che si fa valere in altro modo) con quelli che sono inclusi nella mia coscienza. L' incoscienza in cui allora cade il fatto si può dir *mia,* in quanto è collegata con la mia coscienza e con la mia coscienza sola; e, s' aggiunga, in quanto l' esserci una tale zona d' incoscienza è condizione dell' esserci la mia coscienza. Poichè la mia coscienza degrada insensibilmente nella subcoscienza e nell' incoscienza, non è possibile negare che una certa zona d' incoscienza (quella che posso dir *mia*) costituisce il terreno sul quale soltanto si radica e di cui si nutre la mia coscienza; è insomma condizione perchè la mia coscienza sia possibile.

VII.

Tuttociò che non è attualmente nella coscienza o nella subcoscienza d' un soggetto, cade rispetto a questo nell' incoscienza. Ma l' incoscienza relativa ad un soggetto non è tutta d' un pezzo; si suddivide in molte zone tra le quali bisogna distinguere.

In primo luogo: i fatti psichici propri d' un soggetto — rappresentazioni, ricordi, e altri di cui toccheremo — cadono in ogni

caso rispetto a un altro soggetto in una zona d'assoluta incoscienza. Una rappresentazione di Tizio non è mai e non può mai essere inclusa nella coscienza di Sempronio. Non che non abbia con Sempronio relazione di sorta; le rappresentazioni di Tizio hanno influenza su ciò che Tizio dice a Sempronio e perciò sopra Sempronio. Ma le psichicità proprie d'un soggetto non hanno mai con un altro che una relazione mediata, in quanto si connettono (d'ordinario ancora mediatamente) con degli elementi che possono includersi nella coscienza dell'altro soggetto.

Secondo: ogni sensibile non attualmente sentito da un soggetto si può dir compreso nell'incoscienza del soggetto medesimo; l'intiero mondo fisico sarebbe dunque incluso o nella coscienza o nell'incoscienza di un soggetto qualsivoglia. Non c'è infatti un sensibile che per sua natura non possa essere sentito da un qualsivoglia soggetto; inoltre, i sensibili sono tutti connessi tra loro, perciò con quelli che sono e saranno inclusi nella coscienza d'un soggetto, cioè sono tutti connessi col soggetto.

Ma tra queste connessioni c'è una grande varietà. Noi siamo nell'impossibilità (fisica, non essenziale) di veder la faccia opposta della luna; una variazione di Sirio, che non sia di splendore e molto intensa, ci sfugge, ecc. Tutto il mondo fisico appartiene in un certo senso a ciascuno di noi; ma certe sue parti, non le stesse per ciascuno, ci appartengono più propriamente: quelle, i cui sensibili possono in maggior numero essere sentiti od esercitano una più forte influenza sui sentiti. Perciò noi diciamo il nostro cielo (visibile) e la nostra terra; il nostro mare, il nostro paese, i nostri monti, la nostra città, il nostro quartiere nella città, la nostra casa, il nostro appartamento, i nostri mobili, i nostri vestiti. Ciò che si dice comunemente nostro, appartiene (se non è sentito) a una zona d'incoscienza tanto più propriamente nostra, quante più sono e quanto più strette le relazioni con noi degli elementi che vi sono inclusi.

Terzo: ciascuno di noi ha un corpo. Dei sensibili che lo costituiscono, pochissimi, e cioè soltanto alcuni di quelli che sono elementi del sistema nervoso, sono immediatamente sentiti. Noi

non vediamo i nostri visceri, nè li sentiamo che molto in confuso; del nostro corpo non vediamo che in parte l'esterno, come faremmo d'un corpo estraneo. E tuttavia consideriamo il nostro corpo come *nostro* nel senso più ristretto e più proprio del termine: come un costitutivo essenziale di noi. Non occorre dirne il perchè. Quegli elementi del nostro corpo, che sono e restano abitualmente o sempre fuori della nostra coscienza, sono essenziali a quegli altri che sono essenziali alla nostra coscienza; e un variare dei primi può determinare, determina d'ordinario nei secondi e perciò nella coscienza, un variare ch'è di gran lunga il maggiore per quantità e per importanza.

Quel gruppo di sensibili da cui è costituito il nostro corpo, costituisce, in quanto è fuori della nostra coscienza, la zona d'incoscienza che più veramente possiamo dir nostra.

Da ultimo: i ricordi, quando non sono attuali (e i non attuali sono sempre i più), costituiscono anch'essi una zona d'incoscienza, ch'è nostra nel medesimo senso del nostro corpo. Un ricordo, col cessar d'essere attuale (d'essere nella coscienza) non può essere svanito; perchè in questo caso non potrebbe ritornare quel medesimo, e quel fatto che si suol denotare come il riaffacciarsi d'un ricordo sarebbe un fatto intieramente nuovo. E s'è visto che un fatto intieramente nuovo non potrebb'essere un ricordo; cosa già riconosciuta ed espressa dal comune linguaggio: i ricordi *ritornano,* si ripresentano. Dunque: un ricordo che venga dimenticato, non è annullato; è soltanto caduto dalla zona della coscienza in quella dell'incoscienza (passando, come qualche volta si può rilevare, attraverso a una zona di subcoscienza).

Un ricordo che io dimentichi è tanto poco annullato, quanto il rumore del treno che mi trasporta, rumore che non sento più perchè mi sono addormentato. Ma l'incoscienza in cui si trovano i miei ricordi non attuali, è mia esclusivamente, perchè i ricordi che vi sono contenuti possono uscirne per includersi di nuovo nella mia coscienza, e soltanto nella mia coscienza. Se possano in qualche caso annullarsi è una questione che lasceremo indiscussa; degno di nota è il fatto che qualche volta, in

seguito a un concorso fortuito di circostanze, ci ricordiamo all' improvviso di fatti anche futilissimi trascorsi da lungo tempo, di cui nell' intervallo non ci eravamo ricordati mai.

Non abbiamo voluto distinguere tutte le diverse zone d' incoscienza, nè precisarne le diverse connessioni con la coscienza: ma ciò che s' è detto sarà d' aiuto a superare l' apparente difficoltà che alcuni avranno incontrato nel comprendere come i ricordi possan durare senza che il soggetto n' abbia coscienza, e pur essendo inseparabili dal soggetto.

Che ricordi e rappresentazioni si risolvano da ultimo negli stessi elementi, con che leggi questi elementi s' aggruppino variamente tra loro e che relazione vi sia tra la zona d' incoscienza in cui permangono e il sistema nervoso, tralasceremo d' indagare.

VIII.

Quello che si suol chiamare il *presente* include sempre dei ricordi. Per veder bene un corpo, mi bisogna osservarlo per qualche tempo, cosicchè le immagini delle sue parti si rendano distinte una per una; l' una dopo l' altra, si capisce. Presente, in senso stretto, è sempre una sola di queste immagini; se non persistessero tutte come ricordi, una visione precisa del corpo non ci sarebbe mai. Al sentito si associano sempre dei ricordi che lo integrano; perciò io passeggio senz' essere imbarazzato dal correlativo mutare delle immagini, vedo come libri le cose che mi appariscono sullo scaffale qui accanto, ecc. Il cane cerca e trova il padrone, guidato dall' odore. Dall' odore solo? No, ma dall' odore associato con un ricordo; infatti, cerca e trova un uomo, non soltanto un odore più intenso.

Gli elementi attuali ne presuppongono degli altri che ora non sono attuali, ma che possono ridiventare attuali per via del ricordo. Li presuppongono, si noti, come loro costitutivi, non come semplici condizioni d' esistenza; non come il figlio presuppone il padre, ma come l' estensione visibile presuppone la luce. Senza un' essenziale relazione con un passato non c' è un presente.

Sapere, significa ricordare.

Un professore sale in cattedra, per fare la sua lezione. Ci si è preparato; sa quello di che vuol parlare. Lo sa; in che senso? Ha presente, in un atto unico del pensiero, tutto il contenuto della lezione? Evidentemente no. In che cosa consiste dunque il suo sapere? In questo: che un certo sistema di giudizi è, con la coscienza del professore, in una determinata relazione; in virtù della quale quei giudizi saranno successivamente per ordine pensati e pronunziati.

Similmente: un ragazzetto dirà di sapere (a memoria) una poesia magari lunga della quale non capisce quasi niente. Ne sa le parole in quell' ordine col quale sono scritte nel suo libro. Le sa, ossia può ricordarle una dopo l' altra, quantunque attualmente non ne ricordi alcuna.

Tra i due casi c' è una differenza manifesta e importante. A ricordare, il professore i suoi giudizi e il ragazzetto le sue parole, sono guidati l' uno da relazioni logiche, l' altro da associazioni meccaniche. Il professore fa la sua lezione ragionando, il ragazzetto recita la sua in quel modo, a un dipresso, che la reciterebbe un fonografo. Pure, l' uno e l' altro afferma giustamente: io so quello che devo dire, che dirò. Quantunque nel momento in cui dice *so,* non abbia nella coscienza neanche uno dei giudizi, neanche una delle parole, che sono oggetto del suo sapere.

O noi non abbiamo cognizioni di sorta, o bisogna dire che, oltre alle cognizioni attuali, ne abbiamo pure di potenziali, senza di che neanche le attuali non ci sarebbero. Dove *potenziali* non significa semplicemente *possibili.* Non ogni mia possibilità è un mio potere. Nessuna delle case che posso prendere a pigione è mia nel senso medesimo di quella che ho presa di fatto a pigione. Analogamente: sono mie, non le cognizioni che posso acquistare, ma quelle che posso render di nuovo attuali perchè già furono attuali; quelle di cui posso ricordarmi.

Tuttociò conferma di nuovo e ci fa meglio comprendere quanto i ricordi siano essenziali al soggetto. L' identità del soggetto consiste nell' identità, o insomma nella permanenza, non di ciò che attualmente ricorda, ma dell' intiero gruppo de' suoi

ricordi possibili; gruppo conservato nell' unità dell' incoscienza inseparabilmente associata con l' unità di coscienza.

E spiega come il soggetto possa orizzontarsi nella realtà sensibile e rappresentarsela, quantunque i sentiti siano molti meno de' sensibili, siano in parte diversi e diversamente ordinati. Le leggi che dominano i sensibili, quantunque diverse da quelle de' sentiti, riescono, per mezzo delle rappresentazioni e dei ricordi, a farsi valere nella coscienza, indipendentemente dalla esplicita cognizione razionale; ci riescono almeno quanto basta, perchè la condotta ne sia regolata.

IX.

Un soggetto il quale non fosse che senziente, non sarebbe che l' unità dei sensibili sentiti. Non avrebbe niente di suo proprio; il suo esserci si risolverebbe in una relazione tra certi elementi, a cui quella relazione (non dico ogni relazione) sarebbe accidentale.

Un soggetto che sia capace di rappresentazioni e di ricordi, è altra cosa. Rappresentazioni e ricordi sono propri d' un determinato soggetto, poichè non esistono, consci o inconsci, separatamente da esso; presuppongono un soggetto che abbia una sua intrinseca esistenza.

Ma rappresentazioni e ricordi conservano, fissano, i fatti di cui sono rappresentazioni e ricordi, non ne mutano fondamentalmente il carattere. La coscienza, per via delle rappresentazioni e dei ricordi, acquista un' organizzazione stabile; ma non acquista che l' organizzazione. Un soggetto che senta, e per di più si rappresenti e ricordi ciò che ha sentito, non ha coscienza, o piuttosto non è che la coscienza di un contenuto. Il contenuto è più connesso, più organico, meno accidentalmente variabile, che se fosse di soli sensibili sentiti; ma è sempre un contenuto del quale il soggetto è semplice spettatore indifferente: uno spettatore dimentico di sè, intieramente assorto nello spettacolo.

Dalla collina, dove sono sdraiato sull' erba, vedo il paesaggio che mi sta davanti. Un insieme di sentiti, integrato da

un insieme di ricordi. Supposto che io non goda nè soffra, non faccia niente, non pensi nemmeno, la mia coscienza è occupata per intiero dal paesaggio: è il paesaggio. Certo, io so bene d'essere altra cosa. Ma perchè il paesaggio che vedo mi diletta; ma perchè io qualcosa faccio (se anche sono sdraiato, non sono abbandonato come se dormissi: contraggo qualche muscolo, compio qualche movimento); ma perchè i miei ricordi non si riducono a quei soli che integrano le mie visioni; ma perchè io, se anche non seguo di proposito nessun ordine di pensieri, penso in ogni modo. Il supposto non è, non può essere, vero; ma se fosse vero, io non sarei che uno spettatore assorto nello spettacolo, indistinguibile dallo spettacolo; benchè lo spettacolo sia, non un semplice insieme di sentiti, ma un insieme di sentiti associato con dei ricordi che lo integrano.

Un soggetto soffra. Supposto che nella sua coscienza non ci fosse altro che quel soffrire (facciamo astrazione anche qui dall'impossibilità di realizzare il supposto), il soggetto si ridurrebbe a quel soffrire. Non direbbe: soffro. Perchè questo giudizio sottintende, che l'*io* distingua sè dal suo *soffrire;* sia qualcosa, di che il soffrire sia un modo, uno stato; e insomma non si risolva nel puro soffrire. Non si lamenterebbe nemmeno: un lamento è un fatto di coscienza diverso dal soffrire.

Pure non c'è chi non se n'accorga: un tale soggetto sarebbe meno diverso da ciò che noi sappiamo di essere, che non quello la coscienza del quale non includesse che sentiti, ricordi e rappresentazioni di sentiti, e insomma si risolvesse in uno spettacolo. Facciamo un'altra supposizione: uno di noi sappia che, a partire da un dato istante, la sua coscienza si ridurrà, o ad essere una coscienza di soli contenuti (di sentiti e dei relativi ricordi), o ad essere la coscienza d'un puro e semplice dolore. E debba scegliere tra l'uno e l'altro destino. Scegliendo il primo gli parrebbe di optare per il proprio annullamento; scegliendo il secondo gli parrebbe di optare per la propria infelicità. Le nostre percezioni sono di noi stessi una parte importante; ma perchè noi siamo anche altra cosa: una percezione che potesse stare da sola, non avrebbe nè importanza nè realtà

intrinseca; il suo esserci sarebbe tutt' uno col suo non esserci. Un dolore (benchè non gli possa competere, come non compete alla percezione, un' esistenza separata) ha per sè stesso e come tale importanza e realtà intrinseca.

La coscienza percettiva non esiste che al di fuori, nello spettacolo in cui è assorta o che la costituisce; quella coscienza ch' è sentimento è vera internità: esiste a sè stessa.

X.

La coscienza percettiva e la coscienza sentimento, non sono separabili. Non c' è contenuto (non c' è sentito nè rappresentazione o ricordo di un sentito) che non si associ con qualche sentimento; non c' è sentimento che non si associ con qualche contenuto. Queste due forme di coscienza non sono appunto che due forme, due facce d' una medesima realtà. L' elemento che le connette, la realtà profonda che in entrambe si manifesta, è l' azione.

Mi sveglio: immediatamente la mia coscienza è invasa da un certo numero di sentiti; odo qualche rumore; al barlume intravedo qualche forma (di pareti, di mobili) che varia col mio girare inavvertitamente gli occhi, ecc.; delle rappresentazioni e dei ricordi sorgono e si succedono. Appena riapparso, il contenuto della coscienza è già in via di variazione. Un orologio batte le ore; sono le due dopo mezzanotte. Appena! Ho sonno; mi dispiace d' essermi svegliato così presto; ma sono contento di poter dormire un altro po': ecco dei sentimenti che variano. Richiudo gli occhi e m' accomodo per riprender sonno. È ancora un variare, ma ben diverso dal variare di contenuti e di sentimenti: un variare, ch' è un fare.

Non c' è un soggetto che non faccia. Il primo e più sicuro indizio dell' esistenza d' un soggetto è dato dal suo fare. Ogni cellula viva (e ogni soggetto apparisce dapprima come una cellula viva) si move. Si move spontaneamente; vale a dire in un modo che si potrà supporre, ma che non ci consta essere (come, per esempio, ci consta per il movimento d' una ruota

idraulica) determinato da fatti non aggruppati nell' unità della cellula, esterni alla cellula.

Un uccellino, che ancora non abbia imparato a volare, se non è sostenuto cade. La caduta è determinata da certe leggi; e perciò, date le circostanze favorevoli, accade necessariamente. Il volo, in quali si vogliano circostanze, non accade necessariamente; anzi non accade mai, prima che l'uccellino abbia contratte certe abitudini e acquistata una certa forza. È l'estrinsecazione d'un' attività, che, per estrinsecarsi così, dev' essercisi avvezza, dev'essersi opportunamente organizzata in sè stessa.

È vero che ogni soggetto ha inizialmente un' organizzazione intrinseca, in virtù della quale non può essere del tutto *ex lege*. Una cellula che si sviluppi, si sviluppa sempre in un organismo simile a quello in cui s' è formata. Non discutiamo se un' organizzazione o una legge intrinseca possa mai determinare completamente ogni estrinsecazione d' attività; prove certe che sia così non se ne hanno; e indizi contrari non mancano. L' organizzazione interna di un soggetto si va compiendo col tempo; dunque parrebbe non esser mai, o almeno di certo non fino dal principio, così rigidamente fissa da escludere qualunque indeterminazione. Sia come si voglia, per ora; non si negherà, che l' organizzazione o la legge, che ad un soggetto è intrinseca, è un costitutivo del soggetto. E che per conseguenza il variare determinato da essa legge non è determinato in sostanza che dal soggetto. Fra quel mio variare ch'è dovuto a ciò che io sono, e quel mio variare che, pur essendo in parte dovuto a ciò che io sono, è per un'altra parte dovuto a delle leggi che uniscono me con qualcos' altro, c' è una distinzione da non trascurare. La si esprime dicendo che quel mio primo variare costituisce un' estrinsecazione di spontaneità mia, un mio fare.

Così rimane stabilito il concetto di attività spontanea. E che al soggetto l' attività spontanea non può essere negata.

XI.

Il soggetto, in quanto la sua coscienza si risolva in un' unità di sentiti, anche associati con le rappresentazioni e coi ricordi relativi — ossia, diremo, in quanto non abbia che una coscienza teoretica — non esiste che fuori di sè nell' immagine: il suo esserci consiste nell' esserci l' immagine. Anche rappresentazioni e ricordi sono fatti esclusivi del soggetto; al pari dei sentimenti, e diversamente dai sensibili sentiti, non si realizzano che nell' unità del soggetto; ma (parliamo di quelli che si riferiscono ai sentiti) sono il rispecchiamento soggettivo d' una realtà non esclusivamente soggettiva; il soggetto in essi e per essi è già qualcosa in sè: ma d' un in sè ancora tutto rivolto al di fuori, consistente in una riproduzione *sui generis* del di fuori.

Nel sentimento il soggetto non è rivolto fuori, ma chiuso in sè; non vive in altro, vive sè stesso. Godere, soffrire (astrazion fatta dalle associazioni, che non mancano mai, con altri elementi) sono forme di coscienza, in cui la coscienza è in relazione soltanto con sè stessa; in cui la coscienza o il soggetto esiste veramente a sè, possiede una realtà, il concetto della quale non è il concetto d' una relazione con altro: una realtà interna.

Ma il sentimento, benchè non consista in una relazione col di fuori, è in una dipendenza manifesta dal di fuori. I sentimenti più semplici (piaceri e dolori fisiologici) sono collegati da leggi fisse ai sensibili sentiti: ne sono determinati. Sicchè la sorte d'un soggetto che fosse capace (a parte la coscienza teoretica) di soli sentimenti, sarebbe in balia dell'accadere esterno. Il soggetto esisterebbe a sè, ma in una condizione d' assoluta dipendenza.

Il soggetto che opera, che si fa esso condizione, perchè mutino (entro certi limiti) e la realtà esterna in più immediata relazione con esso, e la propria situazione di fronte alla realtà esterna, si svincola, fino a un certo segno, dall' accennata dipendenza. Esiste in altro modo che soltanto verso il di fuori, o soltanto a sè; è un' internità che si fa valere come tale in sè stessa

e al di fuori. Perciò, l' esserci del soggetto ha radice nella sua spontaneità. Non che le altre forme della coscienza si debbano credere soltanto apparenti: l' apparire della coscienza è il suo esserci. Ma le altre forme non sarebbero possibili senza la spontaneità; sono prodotti o risultati di questa; come accenneremo in breve.

S' intende che, e dei sentimenti, e delle azioni, si hanno rappresentazioni e ricordi. E sui sentimenti e sulle azioni, rappresentazioni e ricordi esercitano la medesima funzione conservatrice, organizzatrice, di cui s' è detto qualcosa in ordine alla coscienza teoretica. L' unità della coscienza in ciascuna delle sue forme, l' unità di tutte insieme queste forme, non sono possibili senza la detta funzione. Perciò, anche i sentimenti e le azioni si connettono con l' incoscienza propria del soggetto, e la presuppongono.

Un sentimento, così dicemmo e ripetiamo, non esiste se non come attuale. Ma noi possiamo ricordarci d' avere avuto un sentimento con le tali o tali determinazioni: senza che perciò sia necessario provarne attualmente uno simile (il sentimento attuale simile sarebbe in ogni caso un fatto nuovo, numericamente distinto dal primo, non il ripresentarsi di questo medesimo). E ogni sentimento ha coll' incoscienza delle relazioni, qualche volta evidentissime. Per esempio: un uomo proverà un sentimento d' irritazione, o di mortificazione, dovuto a una circostanza che non ricorda e che si sforza di non ricordare, perchè sa che il ricordo intensificherebbe l' attuale sentimento; ed ecco, malgrado ogni sforzo, che il ricordo risorge, e corrispondentemente il sentimento s' intensifica: impossibile negare che quell' irritazione, o quella mortificazione, si connettessero con qualcosa che non era nella coscienza.

Quanto all' azione, bisogna fare un tutt' altro discorso. Noi operiamo così consciamente come inconsciamente. E c' è un' infinità di gradi diversi di coscienza, tra l' azione più chiaramente conscia — la volizione — e la meno conscia, o la più inconscia. Il nostro corpo è un deposito d' energie che s' estrinsecano in gran parte (alcune sempre, altre d' ordinario) senza che noi se

n' abbia coscienza, oppure in guisa che se n' abbia una coscienza diversa in tutto da quella d' un nostro fare. Per esempio: quando un mio muscolo si contrae sotto l' azione d' uno stimolo, sia pure interno al mio corpo, io, della contrazione e del conseguente moto, ho coscienza teoretica, associata con un dolore; ma non la coscienza d' avere operato io. Però, molte tra le energie latenti nell' organismo, in generale nella nostra incoscienza, possono divenire consapevoli, così che il loro estrinsecarsi costituisca la coscienza d' un' azione. In questi casi diciamo che il nostro vigore s' è accresciuto; e s' è veramente accresciuto d' elementi divenuti consci, d' inconsci che erano. Per esempio: un uomo, solito ad arretrarsi davanti ad ogni minima difficoltà, avvolto a un tratto in circostanze straordinariamente gravi, può qualche volta (il caso è raro, ma non inaudito) trovare l' energia di risolversi, d' operare virilmente, per poi forse ricadere nell' apatia consueta.

XII.

L' attività non potrebbe mai svilupparsi dal seno d' una coscienza che fosse teoretica esclusivamente. Invece non è difficile comprendere, come una coscienza fattiva debba, e precisamente in virtù della sua fattività, allargarsi a includere dei sentiti.

L' estrinsecarsi dell' attività è sempre, con molta varietà di gradi e di modi, limitato, disturbato, impedito dall' interferire con de' fatti, che potranno essere o no estrinsecazioni d' altre analoghe attività, ma che insomma non differiscono essenzialmente da tali estrinsecazioni.

Un soggetto estrinsecherebbe, in un dato istante, il fatto *a*; il fatto *b*, estraneo alla coscienza del soggetto, limita, disturba, impedisce l' estrinsecazione *a*: questo interferire di *b* con *a* è un includersi di *b* nella coscienza del soggetto. È press' a poco ciò che ha luogo nella sensazione.

Una dottrina psicologica del come per l' appunto, in quali condizioni e sotto quali leggi, la coscienza del soggetto includa

in sè degli elementi che le erano estranei, ma che dovettero essere includibili, qui sarebbe fuor di luogo. Non del *come* c' importa, ma del *che*.

Ora: che la detta inclusione abbia luogo — astrazion fatta da ogni determinazione di particolari — nel modo indicato, è incontestabile. Se la realtà non limitasse, non disturbasse, non impedisse il nostro spontaneo fare, noi non ci accorgeremmo d' una realtà esterna. Il nostro accorgerci non è l' essere disturbati: consiste nel sentire certi sensibili, nell' includerli nella nostra coscienza teoretica; ma i sensibili vengono ad essere inclusi nella nostra coscienza (la quale così diviene teoretica), perchè interferiscono col nostro fare, lo disturbano.

Un' attività che non si estrinsecasse, che non facesse, non sarebbe propriamente attività. Dunque non è da credere che la coscienza sia dapprima soltanto fattiva, e s' allarghi poi a includere un contenuto. L'estrinsecarsi, essenziale a che la coscienza sia realmente fattiva, è nello stesso tempo un includere in essa coscienza de' sensibili che vengono sentiti.

Attività e recettività si presuppongono e si condizionano a vicenda. Non c' è *prima* un soggetto, la coscienza del quale si arricchisca *poi* di contenuti. Esserci un soggetto come centro di attività, ed esserci quel medesimo soggetto come centro di coscienza teoretica, son tutt' uno. È superfluo notare, che il primo indizio sicuro dell' esistenza d' un soggetto, se è la manifestazione d' un' attività spontanea, è per altro la manifestazione dell' attività d' un corpo: del corpo del soggetto. E la coscienza del soggetto, come unità *sui generis* d'alcuni sensibili, associati con altri nell' unità fisiologica d' un corpo, è sempre teoretica; mentre, come unità delle energie sviluppate da esso corpo, è nello stesso tempo ed *eo ipso* pratica.

La coscienza teoretica non può essere un' assoluta creazione di quella pratica; perchè questa presuppone quella, come viceversa. E l' attitudine a ricordare, come già notammo, non è producibile in nessun modo; è necessariamente della coscienza un carattere — teoretico — primitivo. Noi non abbiamo provato e non abbiamo voluto provare che una cosa. Questa: l' attività, quan-

tunque l' essercene un primo nucleo richieda la coesistenza d' un nucleo di coscienza teoretica, dà luogo *essa,* col suo estrinsecarsi, allo svolgimento del soggetto. Non crea la coscienza teoretica; ma ogni ulteriore arricchirsi di questa, e il successivo complicarsi del soggetto, sono risultati dell' attività; sospesa la quale, tutte le condizioni esterne favorevoli all' arricchimento della coscienza teoretica sarebbero invano.

XIII.

Il soggetto è dunque *principalmente* un centro di attività consapevole. Principalmente: non, e nemmeno sul principio, unicamente. Alla coscienza pratica deve essere associata fino dal principio una coscienza teoretica. E l' unità di questi due elementi ancora non basta perchè s' abbia d' un soggetto, embrionale quanto si voglia ma reale, un concetto adeguato. Il soggetto è capace di sentimento; il sentimento gli è anzi essenziale, perchè ad un soggetto che fosse privo di sentimento niente importerebbe nè di sè nè d' altro; un tal soggetto non esisterebbe a sè; propriamente non esisterebbe. Ora il sentimento, come l' attività, come la coscienza teoretica, non è ricavabile da nient'altro, non è producibile in un qualsivoglia insieme di fatti che già non lo implichi.

Dobbiamo dunque riconoscere al soggetto tre caratteri: attività, coscienza teoretica, e sentimento. Tre caratteri, e non tre cose, di cui ciascuna possa stare da sola e che s' aggreghino a costituire il soggetto; tre caratteri essenziali al soggetto, inseparabili e irriducibili tra loro.

Tra l' attività e il sentimento c' è una relazione simile a quella che passa tra l' attività e la coscienza teoretica. Le trasformazioni del sentimento, e il formarsi di sentimenti nuovi, sono risultati dell' attività (e dell' associarsi con la coscienza teoretica; ma le trasformazioni di questa sono alla loro volta risultati dell' attività); d' altra parte l' attività non potrebbe nè produrre quei risultati, nè esserci, se non fosse fin dal principio associata con un sentimento e tutt' uno con esso.

Io non dirò che sia essenziale al soggetto di operare per procacciarsi dei piaceri o per fuggir dei dolori. L' agitarsi di un neonato è privo d' ogni finalità; e noi che ci proponiamo de' fini, ce ne proponiamo di ben altri che di godere o di non soffrire fisiologicamente. Ma il neonato non s' agiterebbe, noi non opereremmo, se l' agitarsi a lui, l' operare a noi, fossero indifferenti. Un' attività indifferente non sarebbe che una causa; ma una semplice causa, e supponiam pure una causa che s' accorga de' suoi effetti senza che gliene importi, non corrisponde a ciò che sappiamo e che possiamo ragionevolmente indurre intorno all' attività d' un soggetto. Un soggetto a cui non importi niente di quel che fa, non è un soggetto che faccia. Sopprimete il *prender parte* d'un soggetto alle sue operazioni, e queste non si potranno più dire sue operazioni; si ridurranno a un accadere naturale (fisico, fisiologico) associato col soggetto.

Gli effetti ulteriori d' un' estrinsecazione d' attività dipendono in generale dall' organizzazione interna del soggetto e dalle sue relazioni con l' ambiente. L' estrinsecazione per sè stessa e come tale è piacevole; o, in un soggetto complicato e per un certo genere d' estrinsecazioni, soddisfacente.

Ma è sempre associata con un dolore. L' attività infatti non può estrinsecarsi che interferendo con qualche altro fatto, superando un ostacolo, reagendo contro uno stimolo. E l' ostacolo e lo stimolo impedisce, limita, disturba l' attività che lo supera o che reagisce contro di esso, e che in tal modo si estrinseca. La coscienza dell' impedimento subìto è per sè stessa e come tale spiacevole.

Il dispiacere del disturbo e il piacere dell' estrinsecazione, sono dunque inseparabili. Di che s' ha un esempio evidente nel gioco: soddisfazione, e disappunto, non solo vi sono associati, ma vi si condizionano a vicenda; sicchè tolto l' uno anche l' altro svanisce. E sottosopra è così dappertutto e sempre.

Dico in circostanze normali: e astrazion fatta dalle trasformazioni che i sentimenti subiscono in seguito al complicarsi della coscienza, in particolare della coscienza intelligente. Una gamba ch' io mi rompa mi dà un dolore a cui non è associato

nessun piacere. Ma tra i fini, a cui venne preordinato il mio organismo fisio-psichico, non c' è la rottura di una gamba. Si dirà che questo dolore non è dovuto a un disturbo d' attività prodotto da un ostacolo: il dispiacere che provo, dovendo interrompere le mie occupazioni e starmene un mese in letto ad annoiarmi, è altra cosa dal dolore in discorso. Rispondo, che la gamba s' è rotta precisamente per avere incontrato un ostacolo; il quale ha disturbato, non tanto la mia attività consapevole (anche questa; ma il suo disturbo è un dispiacere, non un dolore), quanto le energie inconscie del mio corpo; che, disturbate a quel modo, sono arrivate alla coscienza. E chi non si contenta, trovi una spiegazione migliore. Dalla mia gamba rotta, ossia dal dispiacere, e dal dolore, che ne sono conseguenza, io posso trarre un bene, morale per esempio. Che mi costa uno sforzo penoso. Ma qui s' entrerebbe in quelle complicazioni che per ora ci siamo proposti di lasciare in disparte.

La cognizione.

I.

Il soggetto riesce a formarsi, di quella parte della realtà esterna che lo concerne più davvicino, una rappresentazione d'insieme.

Ci riesce: in primo luogo, perchè la realtà, di cui una piccola parte s'include nella sua coscienza, è ordinata, nel suo essere e nel suo variare. In secondo luogo, perchè ricorda e immagina; connettendo e integrando in tal modo il presente col passato; spingendosi anche nell'avvenire, con le aspettazioni, col timore, col desiderio. In terzo luogo, perchè opera. Su questo ufficio dell'azione tratteniamoci un momento.

La coscienza che il soggetto ha de' suoi movimenti, associandosi con le sensazioni esterne, e con le reminiscenze sia delle sensazioni esterne che de' suoi movimenti, finisce col determinare, tra le variazioni che hanno luogo nel contenuto sensibile, una distinzione. Alcune sono apparenti: vale a dire, sono dovute al solo movimento del soggetto, e svaniscono se il corpo o la parte mossa del corpo, riprendono la situazione, l'atteggiamento primitivo. Non vedo più il calamaio, ma perchè ho girato la testa, o chiuso gli occhi. Altre invece sono reali: accadono senza che il soggetto si mova; o in seguito a un movimento (associato quasi sempre a una sensazione di resistenza

esterna), ma in guisa che non svaniscono se il corpo del sog getto riprende lo stato primitivo. Sento sonare un campanello; cambio di posto un libro. Delle variazioni reali, alcune sono indipendenti dal soggetto, altre determinate da lui.

Mentre in tal modo la rappresentazione d' insieme della realtà esterna si ordina, si chiarisce, si fissa, il medesimo ha luogo per la realtà interna. Nell' organismo della coscienza, il sentito rappresenta in qualche modo la solida ossatura intorno a cui gli altri elementi s' aggruppano. Che il paragone vada inteso discretamente, apparisce anche da ciò che s' è detto: i ricordi e le azioni (fatti esclusivi al soggetto, e per ciò interni) si ordinano anch' essi; o sarebbe impossibile all' insieme di ordinarsi con qualche stabilità. Ma che nel paragone ci sia del vero, si comprende, senza bisogno di ulteriori spiegazioni. Man mano che si orizzonta fuori di sè, il soggetto si orizzonta dentro di sè: i ricordi, le immagini, riproducono di preferenza i fatti più importanti, cioè quelli associati con sentimenti più vivi; e i sentimenti (quindi anche i desideri, e i timori) si adattano all' ambiente, alla realtà rappresentata. L' attività si svolge in correlazione coi sentimenti e con la realtà; il soggetto, che s' è orizzontato, si trae d' impiccio; estrinseca un' attività sempre più ordinata.

L' attività è pratica: tende al procacciamento del bene, all' allontanamento del male (del bene, del male, che il soggetto è capace di desiderare o di temere). E in un soggetto che non abbia doti superiori a quelle di cui finora lo supponiamo fornito, è diretta verso il mondo esterno: per esempio, alla conquista del cibo. Anche la fuga da un nemico si riferisce a qualcosa d' esterno: al nemico.

Ma per ottenere, operando sulla realtà esterna o nella realtà esterna, un certo risultato, quella rappresentazione della realtà esterna di che il soggetto sviluppato è in possesso, non basta. Ci vuole una rappresentazione chiara e distinta di alcune parti della realtà; di questa o di quella cosa determinata. L' attività che si estrinseca, non in senso immediatamente pratico, ma per ottenere una rappresentazione chiara e distinta di una parte

della realtà — fine che serve di mezzo al fine pratico, ma che si distingue da questo, e che perciò possiamo chiamare teoretico — è l'attenzione.

Sotto la pressione d'un'esigenza pratica, l'animale non si contenta di vedere: guarda. Movendo l'occhio, o il capo, o il corpo, fa in guisa che l'immagine si formi nel punto della retina dove la visione riesce più nitida. Procede analogamente per gli altri sensi. Inoltre: assume, in totalità, come *un* soggetto, un atteggiamento, esterno e interno, che faccia campeggiar la cosa nella coscienza; concentra la coscienza sulla cosa. L'attenzione — anche quella dell'uomo che rifletta su delle astrazioni — è manifestata esternamente dal contegno; e può far cadere nella subcoscienza le sensazioni più intense.

Una sensazione, un sentimento, possono essere così forti, che la coscienza ne rimanga signoreggiata od occupata: questo non è un caso d'attenzione. L'attenzione vera è sempre un'azione: l'estrinsecazione d'un'attività, che, quantunque non sia un elemento separabile dagli altri, è pur sempre un elemento distinto. Un desiderio, un proposito, determinano, per via delle loro connessioni con gli altri costitutivi della coscienza e dell'incoscienza, una mutazione, per cui la coscienza della cosa diviene più chiara e più distinta. Benchè le cose a cui non s'attende cadano perciò in una relativa subcoscienza, nondimeno l'attendere a una cosa non consiste sempre nel respingere nella subcoscienza le altre; anzi forse non vi si riduce mai: l'attendere, per esempio, richiama sempre dei ricordi, che hanno con la cosa, in quel certo complesso di circostanze, una relazione più stretta.

L'attendere, insomma, è un fare. Un fare ch'è un precedente utile, o press'a poco indispensabile, dell'azione pratica. E che non di rado è pratico esso stesso, modifica la cosa: il corpo sul quale concentro l'attenzione, io lo prendo in mano, lo giro per ogni verso, me lo accosto: qualche volta lo spezzo. Anche i bruti compiono talora procedimenti simili.

Quanto l'attenzione importi ad organizzare la coscienza (e l'incoscienza) non occorre accennare.

II.

Con lo sviluppo di cui s'è dato un cenno sommario, la coscienza rimane semplice coscienza di fatti, di concreti. Le leggi, che regolano i fatti, non vi sono incluse che implicitamente.

La coscienza del soggetto è ordinata. Gli elementi di cui risulta, non soltanto sono regolati dalle leggi, che li connettono con un tutto più vasto; ma, grazie al loro interferire secondo queste leggi, e ad un principio intrinseco (il soggetto, come s'è notato, non è riducibile all' unità di elementi che ne siano indipendenti), costituiscono un insieme, ch' è ordinato in sè stesso.

Della realtà circostante il soggetto ha un' immagine fedele. L' accozzarsi e il variare dei sentiti, non sono identici all' accozzarsi e al variare de' sensibili; ma integrati dalle rappresentazioni e dai ricordi, son tali da permettere al soggetto di orizzontarsi nella realtà esterna circostante. La realtà si presenta in un ordine, al quale corrisponde un ordine interno (delle psichicità proprie, od esclusive al soggetto). Il soggetto può, generalmente, operare in guisa da conservare per un tempo sè stesso in una condizione tollerabile.

Ma l' ordine della coscienza non è ancora la coscienza esplicita dell' ordine.

Un soggetto ha un' aspettazione, che si realizza. La sua coscienza è ordinata: è la coscienza implicita d' un ordine, d' una legge. Ma la legge, nella coscienza, non è inclusa che implicitamente. L' aspettazione si realizza perchè vale una legge: in quelle circostanze, a un fatto ne succede sempre, dopo un determinato intervallo, un altro. Ma la legge vale sempre, purchè accada il primo fatto in quelle circostanze: l' aspettazione invece si riferisce al caso attuale, ed essa stessa non è che un fatto psichico attuale.

Ci può essere coscienza d' una legge? D' una relazione in quanto relazione? Tra due concreti passa una relazione: posto che i due concreti siano inclusi entrambi nella coscienza d' un soggetto, ci saranno inclusi non come staccati, l' uno *e* l' altro

senza più; ma come connessi l'uno *con* l'altro; la relazione sarà nella coscienza, in quanto nella coscienza vi sono i concreti: come realizzata in quel caso. Ma la *medesima* relazione può passare tra due altri concreti. E il suo carattere di relazione, il suo esserci come relazione, consiste in ciò: che ne sono bensì presupposti due concreti, ma due qualisivogliano tra certi concreti; non quei due, per l'appunto, di cui c'è coscienza. Cadono tutte le pietre che non siano sostenute; in questo momento, io non vedo cadere che questa pietra, a cui venne tolto il sostegno.

La coscienza d'una légge, o d'una relazione, ci può essere; c'è. Consiste nella cognizione.

In ordine alla quale bisogna distinguere: le leggi, che valgono per tutto quanto esiste o accade, o per determinate classi di cose e di fatti; — e la coscienza che certi soggetti, gli uomini, hanno delle leggi medesime.

Le leggi sono verità oggettive, conoscibili. Di certo, una legge che io conosca, non è qualcosa di esclusivamente proprio a me che la conosco; può essere inclusa, quella medesima, e nella mia e nella coscienza di qualunque altro uomo. Per questo aspetto, le leggi sono analoghe ai sensibili. Ma non sono sensibili, nè concreti di nessuna sorta; ce n'è, che valgono pei sensibili (per esempio, le leggi di gravità); ce n'è, che valgono per i fatti esclusivamente individuali (per i ricordi, per esempio); e ce n'è, che valgono per tutti senza eccezione i concreti. Appartengono in un certo senso al campo della realtà, perchè valgono per gli elementi concreti della realtà; e tuttavia non sono elementi concreti della realtà. Evidentemente, qui sorge un problema, il problema della conoscenza oggettivamente considerato: come si deve concepire la realtà, perchè sia comprensibile il suo esser dominata da leggi.

Un secondo problema è questo: in che modo la coscienza d'un soggetto può includere delle leggi. È il problema della conoscenza considerato soggettivamente, psicologicamente; il problema propriamente della cognizione. Discuteremo dapprima questo: per l'altro cfr. l'art. *Realtà e ragione*.

III.

Si dirà, che il secondo problema (il solo che per ora ci proponiamo di risolvere) vada escluso, e dalla teoria della conoscenza, e dalla filosofia; è, come appunto s'è detto, un problema psicologico. E si dubiterà (qualcuno anzi non si contenterà di dubitare), che noi, col trattare per primo questo problema, e anzi con l'avere distinto a quel modo in due il problema della conoscenza, si assuma un presupposto implicante, del problema della conoscenza, una soluzione prepostera ed errata. Bisogna dimostrare che non s'è presupposto nè pregiudicato niente.

La verità che io conosco, e sia per esempio una legge di fisica o un teorema di geometria, non è un fatto, quindi neanche un fatto esclusivamente o non esclusivamente mio; non dipende nè da me, nè da nessuna circostanza di fatto; e la psicologia non ci ha dunque niente che vedere. Ma che quella verità io la conosca, è un fatto: del quale io potrei anche dire, quando e in che circostanze si sia realizzato. E che potrebbe anche svanire: quella verità io potrei dimenticarla in guisa da non potersi più dire che io la conosca. La verità è conoscibile da chiunque; ma non è detto che sia conosciuta da tutti quelli che la possono conoscere: c'è stato un tempo, in cui Pitagora solo conosceva il suo celebre teorema, del quale molti sono pur sempre del tutto ignari. Per conseguenza, una *qualche* distinzione, tra un problema che riguarda la verità e un problema che riguarda la cognizione (l'inclusione della verità nella coscienza di un soggetto), bisogna farla.

Ma insistono. — La verità non esiste, nè può esistere, in altro modo che in quanto conosciuta. Vero è un giudizio, per esempio che 11 è un numero primo. Una verità che non sia la verità d'un giudizio, è impossibile concepire. E un giudizio sottintende sempre un soggetto. Un giudizio vero è vero per ogni soggetto; ma da questa riflessione giusta bisogna ricavare la conseguenza, che ne discende legittimamente. L'io che giudica (o in quanto giudica), non è da confondere con quello che

« mangia e beve e dorme e veste panni », operazioni che non hanno col giudizio, con la verità, niente a che fare. L'io che giudica, è *un medesimo* in tutti quanti sono i soggetti particolari, distinti tra loro per delle particolarità di fatto prive di valore in ordine alla cognizione di cui parliamo. L'unità di quest'io è la soluzione vera delle difficoltà, che voi erroneamente risolvete con l'ipotetica e inconcepibile assunzione d'una « verità oggettiva ». E il problema della conoscenza, nè si distingue nei due che avete formulati, nè ammette in nessun modo una trattazione psicologica. —

Le obiezioni che ho riferite, e delle quali per ora non discuto il valore intrinseco, vanno al di là del segno. Sulla distinzione tra un problema della verità e un problema della cognizione, io non ho affermato nè supposto niente di preciso. Una *qualche* distinzione c'è, ho detto; e che ci sia, non è possibile negare, dal momento che un giudizio può esser vero anche se qualcuno lo ignora o lo nega. *Quale* sia la distinzione vera, si cerca; niente vieta, che la ricerca ci faccia riconoscere che gli oppositori hanno ragione. Sospendiamo l'assenso, per ora, perchè per ora non possiamo, alle loro parole, attribuire un senso preciso.

Certo, un giudizio pronunziato da me, non riferentesi ad elementi di fatto miei propri, s'è vero, è vero indipendentemente da ogni fatto mio proprio; è vero per ognuno come per me. Questa è l'oggettività della verità, che dovremo procurar d'interpretare. Ma neanche è lecito non avvertire, che la coscienza del giudizio è *una* con la coscienza degli altri fatti, propri ed anche non propri (sensibili sentiti). Il non essere questi di alcuna importanza rispetto al giudizio, non toglie che siano inclusi con esso in una medesima coscienza. Ognuno di noi, affermando (come afferma chiunque, anche pregiudicato, purchè non sia sotto l'impero del suo pregiudizio) che il giudizio è pronunziato da *lui,* significa essere il giudizio in quella medesima coscienza una in cui sono inclusi, e certi sensibili sentiti, e certi ricordi, e certi sentimenti, ecc. E non c'è un giudizio, che non sia pronunziato da alcuno, che non sia

associato con degli elementi di fatto. Sicchè: quantunque sia vero che per considerare un giudizio sotto il punto di vista della verità si deve astrarre dagli elementi di fatto che gli sono associati nell' unità d' una coscienza, — chiamare *soggetto* (universale) ciò che rimane dopo di avere così astratto, è prematuro, finchè non si sia discussa la natura di ciò che rimane: ossia finchè non sia compiuta l' altra indagine, che ci proponiamo di fare. L' indagine darà quei risultati, che darà; intanto si nota, che il nuovo senso attribuito al termine di soggetto differisce dal consueto; a segno, da potersi dubitare se il farne uso non sia forse un abuso di parole.

Breve. Che il giudizio si associ sempre, nell' unità d' una coscienza, con dei concreti, è un fatto; fatto reale, quantunque i concreti associati, e che variano da uomo, a uomo anzi col tempo in uno stesso uomo, siano estranei alla verità del giudizio. Cerchiamo come questo fatto sia possibile. In che modo elementi di fatto ed elementi che non sono di fatto, riescono ad includersi nell' unità d' una medesima coscienza? Col farci comprendere il *fatto* della cognizione, la risoluzione d' un tal problema ci permetterà di meglio comprendere quella che abbiamo chiamata la verità oggettiva.

IV.

Io, per conoscere, devo giudicare. Affermare, o negare. Consideriamo dapprima il giudizio affermativo.

Chi afferma intanto sono io. Io affermo, significa: un certo fatto accade in quell' unità di coscienza che sono io. Accade in quanto è compiuto da me; non è qualcosa che venga dal di fuori a includersi nella mia coscienza: l' affermare è un fare. Un fare *sui generis;* che non modifica i concreti, di cui ho coscienza; ma per mezzo del quale io mi rendo consapevole d' un' organizzazione intrinseca dei concreti. Affermando, io rendo esplicito a me un ordine, che nella mia coscienza, come coscienza di concreti, è implicito, ma soltanto implicito.

Per esempio: mi viene presentata un' arancia. La vedo

chiaramente, la tocco, ne sento la fragranza. Potrei sbucciarla, dividerla in spicchi, mangiarla; procacciandomi così cert' altre sensazioni, associate con le prime. Queste altre sensazioni, che attualmente non provo, io me le aspetto. Anche un bruto, per cui le arancie non siano una novità, e che le mangi volentieri, ha una simile aspettazione.

Ma io dico: questa è un' arancia. Non ho più soltanto una aspettazione; ho formulata una legge. Certi sensibili, attualmente sentiti, e cert' altri sensibili, attualmente non sentiti, formano un gruppo; sicchè, realizzate certe condizioni (sbucciare l' arancia, ecc.), i secondi succederanno ai primi. Questo significa quel giudizio una legge, che nell' aspettazione era soltanto implicita, è diventata esplicita.

Che il giudizio possa non esser vero, che il corpo da me creduto un' arancia ne abbia soltanto alcuni caratteri esterni, poco importa. Non è vera ogni legge che si formuli, ma un giudizio è sempre la formulazione d' una legge.

Io giudico, in quanto per mezzo dell' attività mia, dell' attività che son io, trasformo un' aspettazione in una legge, ricavo la legge dall' aspettazione che la includeva. L' aspettazione che trasformo, è anch'essa mia; inclusa con l' attività in una medesima unità di coscienza; in quell' unità di coscienza in cui s' includerà il risultato del mio fare, o il giudizio, la legge, la cognizione.

Quindi: la coscienza dei concreti, quantunque non sia la cognizione, non è per altro qualcosa di eterogeneo alla cognizione; come sarebbe per esempio la materia, se la materia fosse qualcosa di estraneo alla coscienza. La coscienza dei concreti è cognizione implicita, che per diventar esplicita richiede soltanto un' esplicazione di attività del soggetto. Evidentemente, e come già si disse, la coscienza dei concreti è cognizione implicita perchè non si risolve nei concreti di cui è coscienza, ma possiede una sua intrinseca organizzazione; senza della quale, del resto, non sarebbe neanche la coscienza *una* dei concreti.

I concreti si sogliono considerare come i *dati,* con cui si costruisce la cognizione. Certo, senza concreti non c'è cogni-

zione ; questa infatti, anche nelle sue forme più astratte, si riferisce sempre alla realtà, è cognizione della realtà. In ordine al processo conoscitivo, quei concreti singoli che sono in particolare oggetto di studio, si possono considerare come dati (a quel modo, per un esempio grossolano, che le pietre son date al muratore); ossia come elementi estranei per sè al processo, e che il processo investe diciamo così dal di fuori, per ordinarli e assimilarseli. Ma questa relazione tra il processo conoscitivo e i concreti, è possibile perchè i concreti formano parte di quel tutto intrinsecamente organizzato ch'è la reale coscienza dei concreti, nella quale sono inclusi anche gli atti, di cui risulta il processo. Dei concreti che fossero davvero semplicemente dati, un per uno, separatamente tra loro, e senza niuna relazione essenziale col processo, non potrebbero mai venire utilizzati dal processo. Fondamentale al processo, e sua condizione *sine qua non,* è la coscienza dei concreti con la sua organizzazione, soltanto implicita, ma intrinseca. E questa coscienza, con la sua complessità ordinata, non è, per il processo conoscitivo, un dato; il processo conoscitivo è lo svilupparsi di essa coscienza, e la cognizione è il risultato del suo sviluppo : è l'essersi, la coscienza dei concreti, trasformata in coscienza di sè medesima.

Un' altra osservazione, anche questa evidente. Il soggetto non conosce mai altro che sè stesso. Il che non vuol dire, che la sua cognizione sia chiusa nei limiti di ciò che è proprio esclusivamente al soggetto. Il soggetto conosce l' universo ; ma in quanto l'universo è incluso nel soggetto. Io vedo, tocco, ecc., dei corpi : vale a dire dei sensibili, che non sono esclusivamente miei, vengono inclusi nella mia coscienza, divengono elementi di me. Io so che dei corpi, degli altri soggetti, esistono, con certe proprietà, indipendentemente da me ; che i tali e tali fatti accadono secondo certe leggi. Vale a dire : io mi rendo esplicitamente consapevole d'un' organizzazione che alla mia coscienza è implicita. Conosco l' universo, in quanto mi rendo pienamente consapevole di me stesso. Perchè l' universo è non meno parte di me, che io dell' universo.

V.

Vedo un corpo; e sia per esempio questo foglio di carta. Lo vedo insieme con degli altri corpi, tra i quali occupa una situazione determinata. Se anche, invece di vederlo, me lo rappresento, sempre me lo rappresento in una posizione determinata tra degli altri.

Intanto, il detto foglio di carta io lo considero come qualcosa che sta da sè, e che può assumere, tra dei corpi quali si vogliano, le situazioni più diverse. Lo considero così, perchè la mia coscienza non dura sempre nello stato in cui è quando in un dato momento vedo (o mi rappresento) esso foglio.

Quel foglio di carta io lo vedo ora qua ora là, tra certi corpi o tra certi altri. Sempre in un ambiente, ma in un ambiente che non è sempre il medesimo. E questa varietà di visioni ebbe per conseguenza d' imprimere alle rappresentazioni un movimento, che dura. La rappresentazione del foglio è sempre associata con una rappresentazione d' ambiente; ma la rappresentazione d' ambiente, con cui è associata, non è fissa (può esserlo, in certi casi di cui ora non c' importa). Nella serie delle rappresentazioni che si succedono, e di cui ciascuna contiene il foglio in un ambiente determinato, qualcosa di fisso (di relativamente più fisso) riesce, come tale, non a separarsi, ma pure a distinguersi, dal resto variabile (relativamente più variabile).

L' esserci la rappresentazione del foglio di carta, il significato della locuzione — questo foglio —, consistono nel distinguersi che s' è detto.

Ogni corpo che io veda (o tocchi, ecc.), io lo considero, subito e senz' altro, come un corpo. Ma perchè il processo con cui la mia coscienza si organizza, non è più nelle sue prime fasi. L' esperienza nuova io me l' assimilo prontamente, come il cibo; perchè quella, come questo, trovano un organismo già preparato ad assimilare. Non ci tratteniamo.

Una cosa non va trascurata, perchè trascurandola non si

capisce più niente. L' organizzarsi della coscienza consiste, non già nell' assumere la coscienza una struttura fissa, quale sarebbe la struttura d' un cristallo; ma nell' essersi avviato un movimento, un processo, che si va incessantemente svolgendo, secondo certe leggi. Così, per un esempio che non è soltanto un esempio, la vita d' un organismo non consiste nella sua struttura in quanto fissa; ma nelle sue funzioni, che si risolvono in un variare incessante, regolato.

Se prescindiamo dal succedersi e dal connettersi ordinato di rappresentazioni, ossia da un processo che si svolge ininterrotto, nel quale, per mezzo del quale, certi elementi relativamente più fissi vengono a distinguersi come tali da certi altri più variabili e più irregolarmente variabili, — anche le più volgari e più facili distinzioni, tra il libro e lo scaffale, tra la persona e il vestito, diventano indovinelli.

Nel processo, una funzione importante spetta senza dubbio all' attenzione. Le cose a cui s' attende, sono percepite con maggior chiarezza. Le rappresentazioni che se ne hanno, riescono più forti; e si rinforzano sempre più, se ci si attende quando si ripresentano. L' attenzione convenientemente diretta può anche determinarne il ripresentarsi. La coscienza non si organizzerebbe, se non fosse attiva; e il modo con che s' organizza, dipende per una parte dal modo con che sviluppa, estrinseca, la sua peculiare attività.

Dipende, per un' altra parte, dalle cose. Il mio calamaio è un distinto nella mia coscienza, ma non soltanto nella mia coscienza. Io lo distinguo, perchè opero; ma il mio operare non lo distinguerebbe, se il calamaio non fosse qualcosa di distinguibile; se non fosse, all' infuori della mia coscienza, una formazione, di certo non separata, ma reale. Delle condizioni oggettive perchè la coscienza personale si ordini, o si costituisca, non dobbiamo trattare qui. Evidentemente però le condizioni oggettive, da sole, non bastano. Una realtà esiste. Inoltre un soggetto ne sa qualcosa. In ciò che s' è detto, si riassume l' essenziale delle condizioni a cui deve soddisfare il soggetto per saperne qualcosa.

VI.

Riesco a distinguere un corpo dall'ambiente; benchè non mi sia possibile vederlo, nè rappresentarmelo, se non in qualche ambiente. Nello stesso modo, riesco a distinguere in un corpo il colore — o un altro carattere determinato — benchè il colore non sia visibile nè rappresentabile solo.

Fisso in particolare, più intensamente, l'attenzione sul colore solo. Accadrà, che il colore sia ricordato più stabilmente che gli altri caratteri a cui ho prestato minore attenzione: che non la forma. Nel ricordo, il colore si ripresenta quel medesimo (supponiamolo; la supposizione, quando si tratti di ricordi non lontani, è realizzabile); la forma no. Il colore si ripresenta sempre associato con una forma determinata; ma la forma, non fissata dall'attenzione, varia più o meno da un momento all'altro: ricordo il colore, non esattamente la forma. Questo persistere del colore, mentre la forma con cui è associato varia, distingue il colore dalla forma, gli dà una relativa indipendenza.

Distinguo il colore d'un primo corpo, il colore d'un secondo, il colore d'un terzo, ecc.

E ora, che ho nella mia coscienza una serie di colori — di cui ciascuno è associato con altri elementi; ma distinto, fissato dall'attenzione tra gli elementi variabili con cui è associato — mi è possibile istituire un confronto tra i colori della serie. Per distinguere stabilmente il colore *a* dal colore *b*, occorre, o no, fissar l'attenzione anche su altri degli elementi con cui ciascuno è associato. I colori sono uguali nel primo caso, disuguali nel secondo.

I colori siano dapprima uguali. Sorge l'aspettazione che qualche altro corpo, di colore uguale a quelli osservati, sia per presentarsi. L'aspettazione può sorgere anche dopo di aver visto un corpo solo, e distintone il colore. Perchè il risultato del distinguere il colore, del fissarlo con l'attendervi, è di associarlo con una molteplicità d'altri elementi (d'altre forme) variabili, disassociandolo così da quelli con cui era nella per-

cezione associato. Questo suo non essere più associato stabilmente con una forma determinata, ecc., mentre non può non essere associato con una qualche forma, costituisce l' aspettazione in discorso. La quale per altro sarà, dall' osservazione di più e più corpi che abbiano colori uguali, grandemente favorita, e convertita in una formazione durevole. D' altra parte, la medesima osservazione facilita, senza renderla superflua, l' opera dell' attenzione: di staccare, con l' aiuto del ricordo, un carattere (per esempio il colore) da quell' insieme inscindibile di caratteri ch' è il concreto.

I colori siano differenti. Possiamo contentarci di ravvisare la differenza. Ma possiamo anche, proseguendo in sostanza il medesimo processo, ravvisare un' uguaglianza e una diversità di caratteri tra i colori.

Un rosso che io veda, o di cui abbia in un dato momento la rappresentazione, è sempre un rosso determinato. Ma il ricordo è sempre più o meno variabile. A un rosso veduto corrisponde, non una rappresentazione unica, bensì un gruppo di molte rappresentazioni differenti, associate, che si succedono, presentandosi or l' una or l' altra, senza che io possa dire quale costituisca il ricordo preciso. A un secondo rosso veduto corrisponde il medesimo gruppo di rappresentazioni. Son uguali, i due rossi? Corrispondono tutt' e due a quel gruppo di rappresentazioni: ecco quel che posso dire, stando a ciò che ricordo. E in ciò consiste il mio ricordare che i due colori sono simili, sono due rossi.

Quel medesimo che di *rosso,* dicasi di *circolare,* di *arancia,* di *sofferenza,* ecc. Concetti, che certamente non sono cose, ma caratteri di cose; caratteri, che possono esser comuni a quante si vogliano cose.

VII.

Una cosa io non posso mai separarla da ogni altra. Ma posso molte volte separarla da un' altra, da un gruppo di altre. Separarla praticamente: in guisa cioè, che nella coscienza sen-

sitiva, nella mia e in quella di chiunque altro, la cosa non formi più parte del gruppo. Un mobile può essere trasportato da una stanza in un'altra; una lastra di vetro può essere spezzata, e i pezzi dispersi. Di movere Sirio dal suo luogo, e aggregarlo per esempio all' Orsa maggiore, non siamo capaci. Ma perchè non ne abbiamo la forza; quel movimento di Sirio è rappresentabile, e senza dubbio intrinsecamente possibile.

Un carattere non può essere separato da certi altri, non solo praticamente, ma neanche nella rappresentazione: un colore, sia veduto, sia rappresentato, non può non avere una forma.

Nella coscienza sensitiva, e nella rappresentazione attuale, un carattere è incluso: io, se non avessi coscienza di nessun carattere d' una cosa, non avrei coscienza della cosa. Ma non è distinto: forma, con gli altri, un gruppo; che, in sè stesso, come quel determinato elemento di fatto, è inscindibile.

Però la coscienza non è soltanto il ricettacolo di certe cose, di certe rappresentazioni. È variabile, e attiva. Dà luogo a un processo per cui un carattere si associa successivamente con una varietà di altri: un colore con una varietà di forme. Da questo processo, all'attività è reso possibile di attendere al carattere che rimane fisso, di distinguerlo tra gli associati variabili.

A estrinsecarsi come attenzione che distingue — che si rivolge su di un processo, e concorre anzi a produrlo, a renderlo strumento efficace di distinzione — l'attività è guidata da un intento pratico. Una pecora distingue il verde (quello dei prati, dei campi); s'è formato, nella sua coscienza, un gruppo di rappresentazioni simili. Gruppo, che non è un aggregato inerte di cose invariabili; ma un organismo vivo, il cui esserci consiste nell'incessante svolgersi d'un processo. Il gruppo s'è costituito, a preferenza di tant' altri, e campeggia nella coscienza, per il suo valore pratico, perchè associato col bisogno di cibo.

Il gruppo essendo costituito, la pecora percepisca una cosa, un fastello d' erba. La cosa, per il suo carattere d' essere verde, viene assimilata dal gruppo, che non è un contenuto morto, ma un organismo. L' assimilarsi non è da paragonare all' aggregarsi casuale d' un ciottolo a un mucchio di ciottoli; è dovuto,

e all' affinità tra un carattere della cosa e i caratteri aggruppati, e all' attendere della pecora. L' assimilazione costituisce la distinzione del carattere di verde: la pecora vede anche la forma del fastello; ma non la distingue, perchè non gliene importa. La pecora non dice: — questo (il fascio d'erba) è assimilato da quello (dal gruppo): questo è verde. — Per dire così, non basta distinguere; bisogna rendersi conto, acquistare coscienza riflessa, della distinzione osservata.

Nell' uomo, i processi distintivi ricevono una stabilità maggiore — la stabilità d' un organismo, s' intende, non quella d' una pietra — dall' associazione con la parola. Non associata col processo, la parola non avrebbe significato di sorta. Ma i processi tendono a intralciarsi tra loro; e in virtù di quelle medesime relazioni che, se ciascuno conserva una relativa indipendenza, li fanno elementi d' un insieme, della coscienza bene ordinata: i verdi si somigliano, come verdi; ma i colori si somigliano, come colori; colori, suoni, ecc., si somigliano come sentiti. Ci vuole qualcosa, che tenga distinto l' un processo dall' altro, e a ciascuno imprima un carattere di unità determinata. Il linguaggio, associando con un determinato processo una determinata parola, sempre la medesima, e con processi diversi parole diverse, compie quest' ufficio; un ufficio indispensabile in tutti quei casi, e sono di gran lunga i più, in cui manchi la pressione precisa e imperiosa d' un' esigenza immediatamente pratica.

A distinguere nelle cose i caratteri, che non se ne possono separare, il soggetto riesce *per via* dei processi; ma *perchè* le cose hanno dei caratteri; ossia perchè le cose non esistono fuori affatto l' una dell' altra, in un' assoluta separazione. Questo libro non è quello; ma tanto l' uno che l' altro è un libro: nel concreto c' è il comune. Che la cognizione abbia delle condizioni oggettive, senza di che le soggettive sarebbero inefficaci, anzi non ci sarebbero, è innegabile. Ma è pure innegabile che ha delle condizioni soggettive. I processi conoscitivi sono particolari ai soggetti singoli; benchè i risultati non siano particolari. Studiare la cognizione, senza preoccuparsi del come il soggetto determinato arrivi a procacciarsela, non è farne uno studio

completo. La coscienza del soggetto determinato è concreta, e di concreti. Parrebbe che non vi si possano includere elementi non concreti. C' è un problema; bisogna risolverlo. Per quegli elementi non concreti che sono i caratteri delle cose, l'abbiamo risoluto.

VIII.

Ricostruire con intenzione un sistema di elementi: ecco il modo con che ci si rende consapevoli dell' ordine intrinseco al sistema: delle relazioni, delle leggi che ne connettono gli elementi.

L' esatta ricostruzione d' un sistema limitato non è possibile a rigore; ogni sistema si connette con altri; tra le relazioni che gli sono intrinseche, e quelle che gli sono esterne, una distinzione recisa non c' è, le une si continuano nelle altre. Ogni sistema limitato è parte d' un sistema più esteso e più complesso, questo d' un altro, ecc. In ultimo, un sistema limitato è parte dell' universo; e non ci si può rendere ben consapevoli dell' ordine che gli è intrinseco, se non ci si rende consapevoli dell'ordine universale. Le cognizioni si presuppongono in qualche modo a vicenda; nessuna è completa, è in tutto e per tutto cognizione, senza delle altre; per possederne pienamente una, bisognerebbe possederle tutte. La ricostruzione, per conseguenza, non è mai finita; il che non vuol dire per altro, che sia vano tentarla. Senza dubbio l' universo è uno; ma non a segno che tra le sue parti non ce ne sia di relativamente indipendenti, conoscibili fino a un certo segno indipendentemente: da una cognizione approssimata delle parti si risale a una cognizione approssimata del tutto; questa rende possibile una cognizione più approssimata delle parti, donde si ricava una cognizione più approssimata del tutto, e così via.

La ricostruzione di cui si parla, differisce da una costruzione reale. Per conoscere, si compiono anche delle operazioni che per i loro caratteri non differiscono da operazioni pratiche: un esperimento di fisica, un' analisi chimica, o una sintesi, ecc.

Ma essenzialmente quel nostro fare che ci dà la cognizione, o che la costituisce, ha per materia le rappresentazioni. È vero: la scienza non si occupa che di universali, ossia di concetti; ma il suo scopo è di conoscere la realtà. I concetti sono caratteri dei concreti, e vanno considerati come tali. Sono caratteri di cui ciascuno può esser comune a quanti si vogliano concreti; ma sempre caratteri di concreti. E il soggetto non ne ha coscienza che in quanto ha coscienza di concreti: una coscienza essa stessa concreta.

La ricostruzione conoscitiva si esercita dunque sempre su dei concreti: su dei sensibili sentiti, o rappresentati. Ma la coscienza sensitiva o rappresentativa è semplicemente ordinata; noi la ricostruiamo, per arrivare a una coscienza esplicita dell' ordine. L' esserci un ordine, delle relazioni, delle leggi, è riferibile ai caratteri dei concreti. Perciò lavoriamo sui concreti con riguardo ai loro caratteri; per mettere in evidenza qualcosa che non è concreto, ma che tuttavia è nei concreti.

Come s' acquisti coscienza dei caratteri, s' è visto. Ed è facile riconoscere che tale coscienza è coscienza di relazioni, di leggi. Distinguere un carattere, significa oltrepassare il concreto chiuso in sè, arrivare a qualcosa per cui l' un concreto passa nell' altro, gli si connette o gli s' identifica. Il luogo che ora è occupato da un corpo, è occupabile da un altro; nell' intervallo in cui un fatto accade, altri ne accadono, ecc. La distinzione dei concreti rientra dunque nella ricostruzione di cui stiamo parlando. È sempre in sostanza un medesimo processo. Le due fasi che vi distinguiamo, vi sono distinguibili; ma non sono irriducibili, e si presuppongono a vicenda.

IX.

La coscienza d' un carattere, notammo, è sempre la coscienza d' un processo. Un carattere non è una cosa, che si possa considerare come il contenuto immobile d' una coscienza immobile; qual' è per esempio un contenuto di sensazione o di rappresentazione. L' esserci (nella mia coscienza) d' un carattere, non è

paragonabile all'esserci (nel mio corpo) d'un osso, per esempio d'uno stinco; ma piuttosto alla circolazione del sangue, alla respirazione; il carattere distinto c'è in quanto c'è il distinguere: funzione vitale in atto, non cosa, che alla vita serva senza esser vita.

E non bisogna lasciarsi trarre in errore dal modo con cui comunemente si parla, o si pensa. L'uso che delle parole si fa d'ordinario (anche parlando internamente tra noi, cioè pensando), è simbolico. Ci valiamo delle parole, come in algebra d'altri simboli, senza renderne esplicito il significato; qualche rappresentazione, che vi si associa, è bensì d'aiuto a farne un uso corretto; ma non ha essa stessa che un valore simbolico. Perciò non è difficile illudersi, e scambiare la coscienza del simbolo con quella del significato: prendere la parola *rosso,* o la rappresentazione determinata che accidentalmente le si associa, per il concetto (per la coscienza del carattere). Il fatto sta che i simboli non servirebbero a niente, nè ci sarebbero, se non ci fosse la possibilità di renderne espliciti i significati. E quando vogliamo renderci espliciti i significati, non facciamo che riprodurre i processi di cui s'è parlato più addietro.

Lo stesso che della coscienza d'un carattere, dicasi della coscienza d'una relazione, d'una legge. Una relazione, io non la posso vedere o toccare, nè rappresentarmela così come potrei rappresentarmi una cosa veduta o toccata. Io ne divento consapevole in quanto riordino con un mio fare consapevole, certi elementi che nella mia coscienza son ordinati, costituiscono un sistema; elementi che io prendo uno ad uno, ricomponendone con intenzione il medesimo sistema. Per compiere questo lavoro di ricostruzione, io devo piegare la mia attività alla legge del sistema, o dell'insieme (della cosa o del gruppo di cose) che ricostruisco; devo rifare per mio conto, nel campo delle mie rappresentazioni, quello che nel campo della realtà, d'una realtà inclusa nella mia coscienza, già è fatto.

In questo mio piegare, adattare a un'ordine l'attività di cui sono consapevole, consiste il mio essere consapevole dell'ordine. L'ordine intrinseco a un concreto, l'ordine di più con-

creti costituenti un sistema o gruppo qualsiasi, è implicitamente nella mia coscienza, poichè nella mia coscienza c' è quel concreto, quel gruppo di concreti. La coscienza implicita che ne ho, diviene esplicita per questo appunto che l' ordine, in conseguenza di quel mio fare, viene ad essere stabilito da me; è l'ordine con cui si svolgono, si succedono, si concatenano certe mie azioni, delle quali so come si svolgano, si succedano e si concatenino, perchè io, deliberatamente, le faccio svolgere, succedersi e concatenarsi a quel modo.

C' era qui un disco rosso di cartone, che ora non c' è più: è stato portato via, o distrutto. Voglio rifarlo. Era di cartone: prendo un pezzo di cartone. Era un disco: dò al cartone la forma di un disco. Era rosso: tingo di rosso il mio disco. Ho coscienza di quel che faccio; no? Ebbene, se, avendo o non avendo sotto gli occhi la cosa, dico: questo è (od era) un disco rosso di cartone, io riordino la mia coscienza rappresentativa nello stesso modo a capello con che, nel caso della fabbricazione, ho riordinato la mia coscienza sensitiva. E compio anche gli stessi atti; con la differenza che nella fabbricazione a questi se ne devono associare degli altri che producono esternamente certi risultati.

X.

Dico: questo è rosso. Naturalmente, io so già che significhi: rosso. Ma è anche vero che i significati delle parole io li ho imparati parlando, cioè giudicando. E non bisogna confondere il primo apprendimento d' una lingua coi successivi. Uno che sappia già parlare, impara una lingua nuova; per mezzo delle cognizioni di cui è in possesso e che sa esprimere, impara un modo nuovo per esprimere le sue cognizioni (anche impara delle nuove cognizioni). Ma il primo acquisto delle cognizioni coincide col primo apprendimento delle espressioni. Il bimbo viene istruito parlandogli e avvezzandolo a parlare. Del concetto di rosso, poichè lo possiedo, mi valgo in un giudizio che lo presuppone; ma il primo acquisto del concetto di rosso ha

luogo col primo giudizio: questo è rosso. I caratteri dei concreti non vengono distinti che nei concreti; e il processo che ve li fa distinguere, non ve li farebbe distinguere se insieme non ve li riferisse. Il che sia notato per mettere di nuovo in evidenza la fondamentale unità del processo conoscitivo.

Dicendo: — questo è rosso — io non ancora mi sono reso consapevole con pienezza dell'ordine intrinseco di *questo;* ma ho cominciato a rendermene consapevole: ho distinto nel concreto un carattere, che ho riferito al concreto. Posso andare innanzi, e dire: questo (sempre il medesimo concreto) è un disco, è di cartone, ecc. Congiungo i giudizi, e dico: questo è un disco rosso di cartone, l'ordine intrinseco del concreto è ora nella mia coscienza con maggiore pienezza. Dico inoltre: questo disco rosso di cartone è qui. L'ordine di cui sono consapevole, non è più soltanto intrinseco; include insieme *questo* e *altro,* una relazione (spaziale) di questo con altro. A un tratto il disco se ne va, il vento l'ha portato via. Nuovi giudizi, esprimenti nuove relazioni di questo con altro: un variare nella relazione spaziale, una relazione causale.

Avanti ancora. Dico: un disco, ogni disco, può rotolare; il vento porta via facilmente i pezzi di cartone. Dove sono i concreti del cui ordine interno io mi sia reso consapevole? Io non parlo di nessun concreto in particolare; ma quello che dico è vero in generale per tutti quei concreti che abbiano certi caratteri. Quello che dico si riferisce sempre ai concreti, benchè non a un concreto; ha un senso, e un valore, perchè ha un senso e un valore per tutti certi concreti, per i concreti di certe classi.

I giudizi hanno tra loro delle relazioni, che si conoscono, vale a dire che si ricostruiscono, al modo stesso che le relazioni tra concetti o tra concreti. E un insieme di giudizi, collegati tra loro da relazioni conosciute così da formare un sistema, è la scienza.

Errori necessari non ve ne sono. Per acquistare coscienza esplicita delle relazioni tra gli elementi d'un insieme, io non ho che da ricostruire l'insieme. Commetto un errore se, invece

di ricostruire l'insieme, compio un' operazione diversa. Ora: poichè l' insieme è nella mia coscienza, la possibilità di paragonarlo con quello che dovrebb' esserne la ricostruzione, c' è sempre. Posto che l'insieme fosse molto complicato, il paragone richiederà tempo e fatica; ma lo spendere la fatica e il tempo nenessari, o astenermi dal giudicare se non posso spenderli, non dipende che da me. Dico nel campo della scienza, dove nessuno è obbligato a lavorare. Nel campo della pratica è altra cosa. Io non posso far analizzare chimicamente ogni bicchier d'acqua che bevo: se voglio far qualcosa, e molte cose io devo fare, mi bisogna stare a delle apparenze, che saranno forse ingannevoli; erro allora, senza mia colpa.

Il giudizio negativo serve ad eliminarne uno riconosciuto erroneo. Ed anche ad escludere un giudizio da un campo in cui non è valido (nel quale cioè sarebbe erroneo); tra i due uffici non v'è differenza sostanziale. Per esempio: un punto che si move su di una retta, deve, per passare da un punto a un altro, passare successivamente per una determinata serie di punti intermedi. Questo non è vero per un punto che si mova su d' un piano.

Tra i giudizi ce ne sono di necessariamente veri, e di non necessariamente veri. E lo stesso dicasi delle relazioni tra giudizi. Ma la distinzione tra le due classi di giudizi, non è da questo luogo.

XI.

Quel che s' è detto intorno al modo con che s' attua la cognizione, vale tanto per la realtà esterna, gli elementi della quale, i sensibili, possono essere, o sono, comuni a più soggetti, — quanto per la realtà interna, gli elementi della quale sono fatti esclusivi alla coscienza di un soggetto determinato. Non c' è, tra le due sorte di cognizioni, alcuna differenza essenziale, che meriti d' essere notata in uno studio diretto soltanto a rilevarne le condizioni di possibilità.

Ma conoscendo i *suoi* fatti di coscienza, conoscendo per

mezzo di certi processi, di cui ha coscienza, il soggetto viene a conoscere *sè stesso*. Ogni soggetto *è* unità di coscienza; l'uomo, inoltre, *sa* d'essere unità di coscienza. Contrappone con chiarezza, con vigore, sè alle cose, ai suoi stessi modi d'essere. Non è soltanto unità di coscienza, è autocoscienza; non è soltanto un soggetto, ma un *io*.

La coscienza dell'unità che si sovrappone all'unità, non è un nuovo elemento singolo, come sarebbe un nuovo contenuto, un nuovo sentimento, un atto nuovo. È, dell'unità in quanto unità, una trasformazione profonda. Stavo per dire che il soggetto semplice sia quasi una media proporzionale tra l'io e il corpo inanimato (un gruppo di sensibili privo d'unità di coscienza); ma la formula non mette sufficientemente in evidenza la superiorità dell'io.

Il soggetto è trasformato in un io dalla cognizione: ossia dalla coscienza divenuta esplicita delle leggi che vi sono implicite; principalissima delle quali, e condizione d'ogni altra, è l'unità di coscienza. I fatti accadono, si concatenano, secondo certe leggi; le cose hanno dei caratteri. Leggi e caratteri sono dei *conoscibili*, elementi razionali. Non estranei, di certo, nemmeno alla coscienza del semplice soggetto; perchè nella coscienza del soggetto, anche semplice, vi sono dei contenuti, dei sentimenti, degli atti, che hanno dei caratteri e che variano secondo leggi. Ma nella coscienza del soggetto semplice, caratteri e leggi sono impliciti, non arrivano a distinguersi da ciò di cui son caratteri e leggi.

Un bruto vede un frutto, lo appetisce, se lo procaccia con delle azioni che sono ben dirette allo scopo. L'uomo dice: questo è un frutto, il tal frutto; è buono da mangiare, lo voglio perchè ho fame; per averlo mi convien procedere così e così. Rende, nella sua coscienza, esplicito un insieme di relazioni e di leggi che valgono anche nella coscienza del bruto, ma senza esservi esplicite come relazioni e come leggi, essendovi semplicemente incluse in quanto incorporate nel dato di fatto. Ebbene, per far questo, l'uomo deve distinguere sè dalle cose, e da' suoi stessi modi; contrapporre sè alle cose, a' suoi stessi modi. Rendersi

esplicito l' ordine intrinseco alle cose, senza rilevare quello che per il soggetto è l' elemento massimo e costitutivo dell' ordine medesimo — la distinzione, la contrapposizione tra la coscienza una e le cose di cui v' è coscienza — non è possibile.

Non c' è cognizione senza auto-coscienza. Viceversa, l' auto-coscienza è, essa medesima, cognizione. Non solo; ma non si attua, non c' è, che in quanto ci sono (altre) cognizioni. Soltanto l' io giudica: ma l' io non esiste che in quanto giudica. L' ebbro, il trasognato, non è propriamente un io, benchè sia stato e possa ridiventare.

Noi, per aiutare il bimbo ad acquistare coscienza di sè, non facciamo che aiutarlo a procacciarsi delle cognizioni. E in lui, l' acquisto delle cognizioni e quello della coscienza di sè, vanno, evidentemente, di pari passo.

I valori.

I.

Il soggetto estrinseca un' attività, di cui ha coscienza. E che, in quanto si estrinseca superando un ostacolo, s' accompagna con un sentimento di soddisfazione; mentre, in quanto è limitata e impedita dall' ostacolo stesso che supera, s' accompagna con un sentimento d' insoddisfazione. Questi sentimenti, non separabili tra loro, ma che in generale non si fanno equilibrio (circostanze di cui faremo cenno determinano il predominare dell' uno o dell' altro), sono i valori primi od elementari. Non i soli; nè, se li prendiamo secondo il semplice concetto che n' abbiam dato, i massimi, di gran lunga; ma quelli senza di che nessun altro valore sarebbe comprensibile o possibile.

Per che ragione il soggetto si compiace dell' estrinsecare la propria attività, mentre gli dispiace dei limiti e degl' impedimenti che quest' attività medesima incontra?

Si risponde che l' attività del soggetto è un suo costitutivo; ed anzi è il suo vero e fondamentale costitutivo. Gli atti che io sono conscio di compiere, sono miei, molto più dei sentiti, od anche dei ricordi, pur miei. Perchè i sensibili possono esser sentiti così da me come da chiunque altro; non hanno alcuna essenziale connessione con me solo. E i ricordi, quantunque non possano includersi che in quell' unità di coscienza

ch' è la mia, per il modo con che io ne ho coscienza, sono da paragonare ai sensibili sentiti: di fronte al ricordo, io sono, come di fronte al sentito, semplice spettatore.

Il variare, così dei sentiti che dei ricordi, è un variare del soggetto, senza dubbio; ma non, per sè stesso e immediatamente, un suo fare. Ora, un soggetto che non facesse, che non fosse un centro distinto, a sè, d' attività spontanea, si ridurrebbe a una rappresentazione (complessa: un insieme di sentiti e di ricordi; e variabile con una certa legge); non sarebbe quello che *ha* la rappresentazione. Anzi, come notammo, non ci sarebbe nemmeno la rappresentazione. De' sensibili divengono sentiti (da un soggetto) per via del loro interferire con *un'* attività (con l' attività del soggetto); e a questo interferire si deve pure il formarsi di ricordi che si connettono coi sentiti, formando con essi la rappresentazione. La quale, tolta di mezzo l' attività formatrice, non potrebbe formarsi. (E d' altronde, si può concepire una rappresentazione senza nessuno che la possieda?). Sentiti, e ricordi, sono costitutivi del soggetto; ma subordinati a quell' altro costitutivo ch' è l' attività; la quale dunque, benchè non separabile dagli altri, è da considerare come il costitutivo principale: un soggetto esiste, come qualcosa che si distingue (benchè non ne sia separabile) dal mondo e da ogni altro soggetto, perchè e in quanto opera.

Bene, dunque. Con l' estrinsecare l' attività propria tra dei sensibili, ossia tra degli ostacoli che supera, e conseguentemente col rendersi consapevole degli ostacoli, col rendere sentiti i sensibili, un soggetto dilata sè stesso, includendo in sè stesso una parte sempre maggiore della realtà; si sviluppa: *vive.* Inoltre: con questo suo *fare* il soggetto intensifica il suo medesimo fare, o vogliam dire il suo esserci. Perchè l' attività del soggetto non è consapevole per intiero. Il corpo del soggetto è un deposito d' attività che si sviluppa in massima parte all' infuori della coscienza del soggetto, benchè stretta con l' attività consapevole in una unità (l' unità di coscienza è sempre, anche per questo verso, integrata da un' unità d' incoscienza). E l' interferire spontaneo del soggetto con la realtà esterna è un' occa-

sione per cui molti elementi d' attività, inconsci o sub-consci, arrivano alla coscienza, col risultato d' intensificare l' attività consapevole. Un bimbo, sviluppando nel gioco l' attività di cui ha coscienza, solleva sopra la soglia della coscienza molti elementi d' attività che senza l' esercizio del gioco sarebbero rimasti al di sotto. Senza contare che i ricordi, accumulati nell' incoscienza da precedenti estrinsecazioni d' attività, son richiamati alla coscienza, molto più che non dall' accidentale variare dei sentiti, dall' estrinsecarsi attuale dell' attività medesima; col riprendere il lavoro, la catena dei ricordi, che s' era interrotta, si svolge di nuovo: noi approfittiamo dell' esperienza passata, e c' impadroniamo sempre meglio, applicandole, delle regole apprese.

Possiamo dunque concludere, che dell' estrinsecare con pienezza vigorosa la propria attività, il soggetto si compiace perchè questa estrinsecazione costituisce un incremento, uno svolgimento del suo essere: di lui stesso, in tuttociò che lo costituisce, e in particolare in ciò che lo costituisce più intimamente. E che viceversa la limitazione, l' impedimento allo svolgersi dell' attività, in quanto non siano condizioni di questo medesimo svolgersi, dispiacciono al soggetto perchè lo diminuiscono, lo mortificano. Il soggetto, per sua natura, ossia in virtù di quella legge a cui deve l' essere, tende insieme a intensificare sè stesso e ad espandersi, ad includere in sè l' universo: la soddisfazione, o l' insoddisfazione, di queste due tendenze (che in sostanza ne fanno una sola), sono essenzialmente per il soggetto un bene o un male.

II.

Tutto questo è vero. Ma, s' avverta, non è una spiegazione del valore. Serve a dirigere sul punto giusto l'attenzione di chi abbia il concetto di valore; non potrebbe darlo a chi non l'avesse.

Il soggetto è capace di soddisfazione o d' insoddisfazione, di bene o di male, diciamo pur di piacere o di dolore; una più precisa distinzione per ora non importa, e non si saprebbe come

fondarla. N' è capace, perchè attivo. Ma l' attività del soggetto è la sorgente, la ragion d' essere, il costitutivo del valore, precisamente perchè *tale* che il suo estrinsecarsi o il suo essere impedita sono per il soggetto un bene o un male rispettivamente. La riduzione del valore all'attività è illusoria; perchè l'attività, se ha da essere la radice dei valori, deve alla sua volta esser capace di valore, dev' esserne dotata: il valore dev'esserne un elemento, un carattere costitutivo. Il concetto di valore non è costruibile.

Due corpi s' attraggono secondo le note leggi: *tendono* ad avvicinarsi, lungo la retta che ne unisce i baricentri, con un movimento, la cui accelerazione va crescendo sempre, man mano che la distanza diminuisce. Possiamo dire che ciascuno dei due corpi estrinseca un' attività; possiamo e dobbiamo dirlo tanto di ciascuno dei due corpi, quanto d' un soggetto qualsivoglia, in qualisivogliano circostanze. Nessuno dei due corpi opererebbe a quel modo, se non ci fosse l' altro: ma neanche un soggetto opererebbe in quel modo, se non ci fosse qualcosa di esterno su cui esercitare la sua attività, e così estrinsecarla. Ebbene? Forse che il precipitarsi di due corpi l'uno verso dell' altro in linea retta è un bene per ciascuno dei due corpi? o, se tale tendenza non può realizzarsi (perchè, per esempio, uno dei corpi abbia una velocità in direzione diversa dalla retta che unisce i due baricentri), questo sarà un male per uno dei due corpi o per ambedue?

Una parola non significa nè più nè meno di quanto vogliam farle significare. Per attività, o s' intende, o non s' intende, qualcosa che implichi per sè stesso e necessariamente il valore. Nel primo caso, potremo fondar sull' attività una teoria dei valori: una teoria *vera* dico; ma che non avrà dedotto, costruito, bensì presupposto, il concetto di valore. Nel secondo caso attività non sarà che un sinonimo di causa. E allora: o non sarà possibile fondare sull' attività una dottrina dei valori; — o dovremo riconoscere un valore intrinseco anche all' accadere puramente fisico; e dire, per esempio, che l'alterazione prodotta da un acido su di una lastra di marmo bianco, è qualcosa di

paragonabile alla bruciatura dolorosa che n' avrebbe risentito un animale.

Certamente, le cause o leggi fisiche hanno valore per un soggetto. Un valore pratico puro, in quanto interferiscono con l'attività del soggetto favorendola o disturbandola: a un pesce, la temperatura e la costituzione chimica dell' acqua in cui vive non sono indifferenti. E un valore conoscitivo (cioè ancora pratico, però in un altro senso) per un soggetto capace di conoscerle: il sapere ha un pregio per noi, a parte quelle che se ne soglion chiamare le applicazioni. Ma, sia nell' un modo che nell'altro, la causalità, la realtà fisica, vale per un soggetto, anche per ogni soggetto: il suo valore presuppone il valore del soggetto, non serve a spiegarlo, a costituirlo. Il soggetto, se la sua attività non avesse caratteri diversi da quelli della realtà fisica, non avrebbe un valore suo proprio: e in questo caso la realtà fisica non avrebbe valore per nessun soggetto, in altre parole non avrebbe valore di sorta. Naturalmente, noi prescindiamo qui da ogni dottrina, e da ogni supposizione, intorno alle relazioni essenziali tra la realtà fisica e il soggetto in genere. La realtà fisica, supposto che fosse la matrice in cui si formino i soggetti, o che (al contrario) la sua stessa esistenza presupponga l' esisistenza d' un Soggetto universale (che presupponga l' esistenza di qualche determinato soggetto particolare, di me o del mio gatto, nessuno crederà), non sarebbe priva d'un valore intrinseco. Ma l' avrebbe, come condizione di ogni soggetto particolare, o come condizionata a un Soggetto universale: sempre in ordine a quelli o a questo. Come realtà fisica pura e semplice, come l' ambiente dato, in cui ciascun soggetto si sviluppa e, bene o male, vive, — considerata sotto il punto di vista sotto cui la considera, o la percepisce, un soggetto particolare, — la realtà fisica non ha valore che per il soggetto. In sè stessa è indifferente; infatti, non possiam nemmeno affermare che in sè stessa esista. Il soggetto, avendo un valore *suo*, vive, e per ciò fa esserci un valore della realtà fisica rispetto a sè. Il soggetto conoscente potrà, dalle sue riflessioni su questo fatto, essere guidato a riconoscere alla realtà fisica un valore intrinseco; ma

in questo modo il suo concetto di realtà fisica sarebbe profondamente modificato. Alla realtà fisica, in quanto realtà fisica, secondo il concetto più o meno adeguato, più o meno riformabile, che ora ne abbiamo, è impossibile riconoscere un valore che non sia in ordine a dei soggetti.

III.

— Tutto bene — oppongono: — ma l'attività del soggetto, alla quale si vuol ridurre il valore, dalla quale soltanto si pretende che il valore scaturisca, è consapevole e spontanea; rimane sempre distinta dalla causalità fisica pura (della quale, posto che ci fosse, il valore non potrebbe mai essere un risultato), anche se non si presuppone che il valore ne sia un costitutivo essenziale, un carattere diverso, irriducibile alla coscienza e alla spontaneità. — Dobbiamo discutere la questione anche sotto questo nuovo aspetto.

La coscienza teoretica, l'unità di certi sensibili sentiti e dei ricordi o delle rappresentazioni che s'associano coi sentiti e in qualche modo li riproducono, è priva *per sè stessa* di valore; non ha un valore che dalle sue connessioni con la coscienza pratica, ossia con l'attività. Con un'attività, che sia già da principio, non attività sola, e nemmeno attività consapevole teoreticamente, ma insieme attività *e* valore.

Donde non segue che il valore dell'attività, o del soggetto, sia quello solo che dell'attività si deve considerare come un elemento essenziale, iniziale. Associata con la coscienza teoretica (facciamo sempre astrazione dalla cognizione propriamente detta), dalla quale non è d'altronde separabile, l'attività s'intensifica e si raffina: il suo valore iniziale si trasforma, correlativamente con l'arricchirsi e il complicarsi della coscienza teoretica; un arricchirsi e un complicarsi che si devono in gran parte allo svolgimento dell'attività medesima. Il valore intrinseco dell'animale adulto è diverso da quello del neonato: chi ne dubita? Diverso e maggiore. Inoltre: al neonato non è accessibile che il valore *suo,* esclusivamente suo, il suo godere,

il suo soffrire; laddove l' animale adulto fa suoi, fino a un certo segno, anche valori che inizialmente gli sono estranei. Che la coscienza teoretica eserciti sulla trasformazione dei valori un' influenza delle più notevoli, è fuori di contestazione: ma esercita una tale influenza, trasforma i valori, perchè dei valori, per quanto elementari o iniziali, ci sono già; sarebbe incapace di crearli.

Ognuno s' accorge facilmente, che il valore d' un sentito (d' un *contenuto* di coscienza teoretica) è tanto più scarso, quanto più languido è il sentimento associato, quanto più deboli e scarse le sue connessioni con l' azione.

Sulla busta della lettera che ricevo distinguo benissimo il luogo dove sta il francobollo. Non me ne importa proprio niente. Il luogo del francobollo ha invece un qualche valore per un impiegato postale, perchè ne dipende la rapidità della bollatura, ossia perchè il contenuto, per lui, si connette coll' azione.

Non avendo voglia di riflettere, nè di leggere, mi chiudo al buio in una stanza e mi butto su di un' ottomana senza dormire. I soli fatti di cui abbia coscienza chiara sono i rumori che arrivano a me dalla strada. Di nessuno di questi rumori m' importa niente; il loro insieme costituisce una distrazione che insomma è, per quanto moderatamente, piacevole. Ma la successione ha un valore di cui mancano i suoni uno per uno, perchè riempiendo il campo della mia coscienza, che *non* è teoretica solamente, mi salva dall' estrema noia che in quelle circostanze m' assalirebbe.

Astrazion fatta dal valore mio, dalla faccia pratica della mia coscienza, nessun contenuto puro, e nessuna complicazione di contenuti puri, avrebbero per me un valore immaginabile. Se il mio accorgermi non è che un puro, nudo, *indifferente* accorgermi, è impossibile che a me *importi* se m' accorgo piuttosto d' una che d' un' altra cosa, in un modo o in un altro.

Non si frantenda. Noi non neghiamo il valore della coscienza teoretica, del sentito, del ricordo. Affermiamo che la coscienza teoretica ha un valore, perchè è la coscienza d' un soggetto

che già possiede un valore. Che lo possiede, perchè la sua coscienza è anche pratica: è coscienza d'un'attività, della quale il valore costituisce un carattere iniziale, essenziale.

IV.

E se distinguiamo, non ipostatizziamo. Non diciamo che vi siano: 1) una coscienza teoretica (di sentiti, di ricordi); 2) una coscienza pur teoretica d'attività; 3) una coscienza (strettamente pratica) di valore; — come tre coscienze separate, che s'accozzino a costituire l'unità del soggetto. C'è un soggetto, il che vuol dire *una* coscienza; ch'è, *insieme,* coscienza di certi sentiti e di certi ricordi, coscienza di attività, e coscienza del valore di quest'attività. Son tre aspetti, o tre caratteri, d'una medesima coscienza; non tre coscienze separabili. Ciascuno dei tre caratteri presuppone gli altri due; ma ciò appunto prova che ciascuno è originario e irriducibile: ch'è assurda la pretensione, da noi combattuta, di spiegare il valore per mezzo dell'attività consapevole. Questa, o è valore per sè stessa (ossia ha il carattere di valore, oltre a quelli d'essere causa e d'esser consapevole), o non diventerà valore in eterno.

Questa spranga fa deviare una corrente elettrica perchè è magnetizzata, non perchè di ferro. Quantunque sia vero d'altra parte che la spranga, se non fosse stata di ferro, non si sarebbe potuta magnetizzare. Similmente: il soggetto vale perchè vale; non perchè sia teoricamente consapevole d'altro, e nemmeno del suo stesso fare (posto che il suo fare non sia già un valore). Il che riman vero; benchè sia vero che il soggetto, se non fosse consapevole d'altro, e del suo fare, non varrebbe, perchè non ci sarebbe.

Immaginiamo un soggetto che muti, senza che del suo variare non gl'importi niente. Avrebbe senso il supposto che quel variare sia da riferire al soggetto come un suo fare spontaneo? Spontaneo è quel fare ch'è fine a sè stesso, che ha in sè stesso la sua ragion d'essere; e questa ragion d'essere, astrazion fatta dal valore che l'azione abbia per il soggetto, è incomprensibile.

Il variare per sè indifferente d'un soggetto, potrebbe essere

determinato da un meccanismo intrinseco al soggetto; e perciò si potrebbe sempre considerare come un fare del soggetto, in quanto si distinguerebbe da un variare determinato in questo *ab extra.* Ma rimarrebbe, per quanto si complicasse, un variare indifferente.

Inoltre: un soggetto che si risolvesse in un puro meccanismo intrinseco, non sarebbe nemmeno consapevole; sarebbe non un soggetto, ma una cosa.

Una cosa è anch'essa un'unità; e un'unità di fatti di coscienza; che le manca per essere un'unità di coscienza, un soggetto? Precisamente la passionalità, o l'interesse, o il valore. Bisogna che oltre all' esserci l' accadere connesso di certi fatti, quest' accadere importi: l'importare, se da una parte presuppone il soggetto, dall' altra è condizione perchè il soggetto esista: costituisce, tra i fatti a cui s'estende, un vincolo *sui generis*, in virtù del quale il soggetto li sente come proprie modificazioni. Senza unità di coscienza pratica non c'è nemmeno unità di coscienza teoretica (e, s'intende, neanche viceversa; ma il primato, se un primato è da considerare, appartiene alla coscienza pratica del valore).

Questo risultato, che già ottenemmo per altre vie, ci si riaffaccia continuamente; di certo, è l' espressione più adeguata della realtà del soggetto. La semplice impregiudicata osservazione lo conferma nel modo più chiaro. A noi non importa del pari di tuttociò di che siamo consapevoli; ma non c'è niente di che siamo consapevoli, di cui non c' importi niente alla lettera. Non ci vuol molto a capacitarsi — che dico? — a riconoscere come il fatto d' ogni momento, che una cosa di cui non c' importasse niente per nessun verso, non potrebbe esser inclusa nella nostra coscienza teoretica.

Sempre siamo ricondotti alla primitività del concetto di valore; all' impossibilità di costruirlo con elementi che non lo presuppongano. L' attività e la spontaneità, non fanno eccezione. L' attività, estrinsecandosi, può aumentare il suo valore, non crearlo; e una spontaneità che non sia già insieme valore, non è che una parola priva di significato.

È vero: « ogni valutazione presuppone un volere, che prenda posizione e cerchi l'appagamento »; noi, per ora, parliamo di valori vissuti, non di giudizi valutativi, e quindi neanche di volontà in senso proprio. Ma io, perchè voglio « prender posizione » tra le cose, e tra gli uomini? Perchè me ne importa. Ossia perchè il mio bene, o il mio male, dipendono in parte dalla mia posizione; senza di che, la posizione sarebbe tanto indifferente a me, quanto ad una pietra; ed io sarei tanto volitivo quanto una pietra. Se ogni valutazione presuppone un volere, viceversa, ogni volere, anzi ogni attività consapevole spontanea, presuppone un fondamento di valutazione: presuppone un valore che non sia creato dal volere o dall'attività, ma sia, del volere, o dell'attività, un costitutivo essenziale.

V.

Il valore proprio del soggetto, vissuto dal soggetto, si riduce all'attività del soggetto medesimo. Ed è positivo (bene) o negativo (male), secondochè l'attività si svolga indisturbata o disturbata. Ma l'attività non è valore in quanto è semplicemente causa; in quanto modifichi l'unità di coscienza e d'incoscienza da cui è costituito il soggetto: la psiche, il corpo, e il mondo esterno ch'è l'immediato ambiente del corpo. L'attività, per esser valore, anzi per essere attività del soggetto, dev'essere consapevole. Non solo; ma dev'essere praticamente consapevole. Dev'essere pratica, voglio dire, non soltanto per i suoi risultati, ma per il modo con cui ve n'è coscienza.

In altre parole: il mio accorgermi del mio fare non dev'essere un puro, freddo e indifferente accorgermi. La coscienza che ho del mio fare, deve differire, per i suoi caratteri, da quella che ho del variare d'un sensibile, di cui non m'importa. Il mio fare non sarebbe un fare, se non me ne importasse; nè me ne importerebbe, se la coscienza che ne ho non costituisse questo importarmi: se si riducesse a un percepire, a un fatto di coscienza teoretica.

A rigore, un accorgersi che sia soltanto un puro, freddo e indifferente accorgersi, non si dà. Un accorgersi che non fosse associato col fare, che non fosse in qualche modo un fare, non sarebbe un accorgersi. L' unità del soggetto è fattiva, essenzialmente: un *quid*, che non avesse alcuna relazione con l' attività del soggetto, sarebbe fuori dell' unità del soggetto, e il soggetto non n' avrebbe coscienza. La coscienza teoretica, non altro che teoretica, non è una realtà: è un' astrazione. Un' astrazione suggeritaci dal fatto che gli elementi di cui ci accorgiamo non hanno tutti la stessa importanza. L' interesse varia da un massimo a un minimo, imprecisabili e molto lontani l' uno dall'altro. Noi, per studiare, dobbiamo inevitabilmente distinguere, astrarre, considerare separatamente cose non separabili. Di nessun reale, molto meno di quello così complesso ch' è l' unità della coscienza, ci è possibile dare una teoria, senza dividerlo in parti. Di molte percezioni, che pur sono percezioni come le altre, c' importa d' ordinario ben poco (qualche poco ce n' importa sempre: tant' è vero, che una particolarità insignificante può, in certe condizioni, diventare gravissima; un rumore che di giorno avrei avvertito appena, di notte mi preoccupa). Perciò, noi supponiamo a buon conto che al percepire l' importare non sia punto essenziale; arriviamo così al concetto di coscienza teoretica: un' astrazione che, se viene scambiata (e da non pochi viene scambiata) con una realtà, costituisce della realtà un concetto inadeguato, erroneo.

L' errore che, senza essere trascurabile, non è di molta conseguenza nello studio dei fatti percettivi, diviene addirittura disastroso in ordine ai fatti di valore, all' attività. Nello studiare la funzione dello scheletro, per esempio, noi possiamo fino a un certo segno astrarre da che lo scheletro d' un animale vivo è anch' esso vivo, e considerarlo come un' impalcatura e un' armatura solida e articolata, che potrebbe anche (fino a un certo segno!) essere di metallo; ma guai a noi, se applicassimo il medesimo criterio allo studio del sistema nervoso!

All' attività, ch' è la radice del valore, perchè sia la radice del valore, perchè sia l' attività d' un soggetto, è essenziale che

il soggetto n' abbia una coscienza diversa dalla teoretica; diversa da quella che ci si figura essere (con un' astrazione, che nemmeno in questo caso rende con esattezza la realtà) la coscienza percettiva, la coscienza dei sentiti, delle rappresentazioni, dei ricordi, o con una parola dei contenuti. Alla coscienza dell' attività è essenziale una *tonalità*, che è *sempre* piacevole o dolorosa.

Diremo, che alla coscienza teoretica (percettiva) dell' attività è sempre associato un sentimento.

Anche qui, e qui più che mai, bisogna stare in guardia contro le suggestioni del linguaggio. Non è da credere, che la coscienza teoretica dell' attività e il sentimento, siano due fatti, sempre associati bensì, ma tuttavia distinti; come per esempio i genitori sono essenzialmente sempre associati come genitori, e nondimeno sono distinti come soggetti. No: il fatto è unico, e soltanto è considerato sotto due aspetti diversi. Io m' accorgo di ciò che, senza che me ne importi, vedo. E, in un senso, anche di quel che faccio m' accorgo nello stesso modo; posso astrarre dal valore che quel che faccio ha per me. Viceversa, posso astrarre da questo modo, con che m' accorgo del mio fare, per attendere al suo valore soltanto. Il mio fare, io lo percepisco (la percezione del *fare* non è da confondere con quella di sue particolarità o modalità, che potrebbero anche esser elementi d' un tutt' altro accadere; il mio camminare, per esempio, come azione compiuta da me, non è lo stesso che il mio cambiar luogo: io potrei anche esser trasportato da una forza esterna), *e* ne ho il sentimento. Ma lo percepisco in quanto ne ho il sentimento, e n' ho il sentimento in quanto lo percepisco.

Poichè, dalla coscienza del fare, ossia dal fare consapevole, si è astratto il momento percettivo, teoretico, bisogna poi, se non si vuol perdere di vista la realtà del fatto percettivo, avvertire che al momento percettivo è associato il sentimento. Il quale, come un *quid* a parte, si riduce anch' esso a un' astrazione. Ho detto quanto basta, perchè non mi si fraintenda, e non si faccia del sentimento un' ipostasi.

Risulta da tuttociò, che il valore del soggetto, vissuto dal soggetto, appunto perchè si riduce all'attività del soggetto medesimo, si realizza nel sentimento.

VI.

Contro la riduzione del valore al sentimento venne sollevata una difficoltà, che sarebbe decisiva se reggesse: il sentimento è un semplice contenuto. Certo, il sentimento fisiologico non è separabile dalla sensazione; è la tonalità d'una sensazione. (Un sentimento è sempre la tonalità d'un fatto di coscienza, il quale non si riduce mai a tonalità pura; ma possiede sempre, benchè non sempre in egual grado, anche gli altri caratteri essenziali alla coscienza. Distinguiamo, non pretendiamo di separare).

Ma precisamente per questo anche il sentimento fisiologico si distingue dal contenuto irriducibilmente: tra l'essere contenuto e l'essere tonalità v'è contraddizione. Nella mia coscienza un elemento è semplicemente contenuto, ed io ne sono semplice spettatore, in quanto il suo esserci o non esserci del pari non m'importano. (Che il non importare non sia mai assoluto, che il soggetto semplice spettatore, la coscienza teoretica semplice ricettacolo di contenuti, siano astrazioni, abbiamo già ripetutamente avvertito). D'un sentimento, invece, io non sono mai semplice spettatore: io non posso *aver* nella coscienza un dolore senza *soffrirne*.

Uno specchio sia consapevole delle immagini che riflette. Quella sua coscienza, che sarebbe il riflettere, sarebbe teoretica, e avrebbe per contenuti le immagini. Difatti, non gl'importerebbe niente di riflettere piuttosto un'immagine che un'altra; qualunque immagine rifletta o abbia riflessa, lo specchio è sempre indifferentemente capace di rifletterne altre, qualisivogliano. Ma lo specchio venga deformato, e sia consapevole della sua deformazione. Questa sua coscienza non si potrebbe più dire teoretica pura. Benchè sia pur essa coscienza, e la deformazione e la riflessione, abbiano un carattere comune, quindi anche dalla

coscienza della deformazione sia possibile astrarre un momento che si può dire teoretico. Ma la deformazione modifica intrinsecamente lo specchio; il quale, deformato, non è più atto a rifletter come prima le immagini. La coscienza della deformazione sarebbe paragonabile a un sentimento. Tra un' immagine riflessa e una deformazione, la differenza è troppo evidente. Il paragone io non lo do come una prova; ma per mettere in rilievo la differenza, erroneamente trascurata, tra sentimento e contenuto di coscienza teoretica, è anche più di quel che bisogni.

Il sentimento e la coscienza teoretica si connetton tra loro nell' unità del soggetto; si modificano a vicenda, e si condizionano. Dissi altra volta (con ragione, credo) che il contenuto di sensazioni ci si presenta come una realtà esterna in grazia della sua connessione col sentimento. Il contenuto di sensazione io posso bensì modificarlo, ma entro certi limiti e sottoponendomi a certe leggi; io me ne sento vincolato. E il mio sentirmene vincolato è un sentimento; immediatamente spiacevole benchè l' abitudine lo attenui, e le associazioni possano fargli acquistare un valore positivo (i muri delle case c' impediscono di girare assolutamente *ad libitum;* in compenso, ci riparano dal freddo, dagl' indiscreti e dai ladri; è un compenso più che sufficiente).

D' altra parte il sentimento (fisiologico) è troppo evidentemente determinato dal contenuto di sensazione; è la coscienza d' una modificazione che il contenuto, il sensibile sentito, produce in noi. E il carattere del sentimento dipende in parte da quelli del contenuto, nonchè dalla coscienza, implicita o esplicita, che abbiamo di certe leggi della realtà, ossia del contenuto: della morte d' una persona cara noi non ci consoliamo, perchè morti non tornano.

Ma le innegabili connessioni tra le due forme di coscienza, diciam pure, la loro inseparabilità, non che ci autorizzino a negare la distinzione, la provano. Le relazioni tra sentimenti e contenuti sono diverse da quelle tra contenuti soli, o tra sentimenti soli.

C' è bisogno di ricordare che il contenuto può esser comune

a quanti si vogliano soggetti, e il sentimento no? Un medesimo sensibile è sentito da Tizio e da Sempronio. Invece il dolore di Tizio è proprio di Tizio esclusivamente; Sempronio potrà soffrire un dolore uguale (chi lo sa?); ma, comunque, i dolori son due, numericamente distinti. Perciò con lo svanire di Tizio, il contenuto della sua coscienza non svanisce, soltanto non è più contenuto della coscienza di Tizio; laddove con lo svanire di Tizio i suoi sentimenti svaniscono assolutamente.

L' obbiezione che abbiamo esaminata, non regge; i sentimenti possono essere valori.

Sono valori, senza eccettuarne i piaceri e i dolori fisiologici. Questi non son di certo i valori più alti; ma ciò non vuol dire che sian trascurabili. Alle sofferenze, poichè non si possono evitare, bisogna rassegnarsi, e farle servir di mezzo al conseguimento di qualche bene. Ma di un uomo a cui le sofferenze degli altri uomini, o anche de' bruti, paresser prive di valore, nessuno dirà che abbia un concetto giusto del valore.

Dice Aristotele che noi, piuttosto che macchiarci d' una bassezza, dobbiamo esser disposti a soffrire le cose più spaventevoli; ed ha evidentemente ragione. Ma queste cose che dobbiamo esser disposti a soffrire, se fossero prive di valore non sarebbero spaventevoli; e allora, neanche il soffrirle pur di non macchiarci, non sarebbe ammirabile.

E il piacere? benchè il suo valore positivo sia, tutto considerato, inferiore al valore negativo del dolore, tuttavia, gustato come lo si deve gustare, non è soltanto un ristoro di cui non si potrebbe far senza: è divino.

Piaceri e dolori con la loro vicenda, col fervor di passioni che destano in noi, dànno, a un uomo che intenda e voglia, il modo di compiere, di realizzare i valori più alti, e costituiscono insieme i più gravi ostacoli che nel conseguimento di valori più alti si devono superare. Come negare che sian valori?

VII.

Dicono: « All' impressione prodotta da uno stimolo si associa un' attività, che tende a far durare o ad allontanare lo stimolo. Il sentimento non è che la coscienza di quest' attività. Dunque: non è vero che l' attività intervenga perchè il sentimento la preceda; ma il sentimento sorge perchè un' attività reagisce ». Discutiamo. Un sentimento che « sorge », « perchè un' attività reagisce », è un che affatto nuovo, successivo all' attività, e distintone. Ora: tra i costitutivi d' un soggetto vi è di certo un' attività essenzialmente consapevole. Il sentimento, se davvero è « la coscienza di quest' attività », non può distinguersene come qualcosa di nuovo e di successivo.

Inoltre: l' attività, ora « tende a far durare », ora invece « ad allontanare » lo stimolo. Per qual ragione? Le reazioni di un' attività, ch' è attività consapevole d' un soggetto, non sono riconducibili a un meccanismo causale psico-fisiologico. La ragione dunque non può consistere che nell' essere lo stimolo avvertito rispettivamente come piacevole o come doloroso. Dunque il sentimento avrebbe sempre la precedenza sull' attività, in opposizione con quanto viene affermato.

Per intendere le relazioni del sentimento con l' attività, e il suo vero significato in ordine al valore del soggetto, bisogna distinguere.

Inizialmente, l' attività del soggetto si estrinseca, non per procacciare un bene che ne sia distinto, ma perchè l' estrinsecarsi è piacevole per sè stesso. Il bimbo gioca, non per un secondo fine, ma per la gioia di rendersi attivo, di espandersi nel gioco. I movimenti spontanei, senza finalità esterna, di tutti gli animali nelle prime fasi della vita, provano l' identità iniziale del fare indisturbato col godere.

Questa identità iniziale rende piena ragione del perchè ogni stimolo basti a provocare un' estrinsecazione d' attività. Seppur è da parlare della provocazione come d' un assoluto *prius* rispetto all' estrinsecazione: l' energia costitutiva del soggetto, e

un' energia esterna, sono *sempre* in relazione tra loro, si condizionano a vicenda come parti d' un medesimo tutto, interferiscono in quanto ci sono, e perchè ci sono.

D' altra parte, senza la detta identità iniziale, nessuno stimolo potrebbe provocare un' attività, che sia valore; che realizzi, estrinsecandosi, valori nuovi e più alti; svanisce lo stesso concetto di attività soggettiva distinta dalla causalità fisica.

Ma l' identità piena è soltanto iniziale: sorge ben presto (negli animali superiori, almeno) una diversità che non la distrugge, ma che le si sovrappone. Il perchè venne già esposto. Nel suo corpo il soggetto possiede un deposito, anzi un sistema, in parte preordinato e che si va ordinando, di energie. Che sono, in massima parte, inconscie; sono incluse in quell' unità d' incoscienza da cui l' unità di coscienza non è separabile. L' attività consapevole, di cui l' estrinsecarsi non disturbato è per sè stesso un bene, il non estrinsecarsi o l' estrinsecarsi disturbato è per sè stesso un male, dipende, quanto al suo estrinsecarsi più o meno indisturbato, dalle condizioni dell' attività inconsapevole, intrinseche all' unità d' incoscienza, e relative al mondo esterno. Ne deriva (nessuno pretenderà che noi si dica in che modo per l' appunto) che le condizioni dell' unità d' incoscienza, in particolare lo stato del corpo, arrivino alla coscienza.

Ci arrivano sotto la forma di sentimento. Lo stato intrinseco del corpo e le sue relazioni con gli altri corpi, sono tali da favorire o da sfavorire l' estrinsecarsi non disturbato dell' attività consapevole, da intensificarne il potere o da crearle de' contrasti che la perturbano. Il primo stato di cose è per il soggetto un bene; il secondo un male. Un bene o un male che, non sempre, ma in molti casi (e indirettamente, alla lunga, si può dir sempre), sono avvertiti dal soggetto sotto forma di benessere o di piacere, — di malessere o di dolore. E così alla coscienza possono arrivare, non che lo stato generale del corpo, anche gli stati (interni od esterni) di alcune, o di molte, delle singole parti. Ciò che dà luogo a una grande molteplicità e varietà di sentimenti, anche in opposizione tra loro: per

esempio, col piacere di bere può associarsi un dolore in un membro, ecc.

Questi sentimenti, che diremo singoli, sempre associati o compenetrati con delle sensazioni, son riducibili all'attività? Senza dubbio. A condizione per altro che s'abbia riguardo, non all'attività consapevole soltanto, bensì a tutta insieme l'attività unificata e nella coscienza e nell'incoscienza del soggetto. Sono infatti le manifestazioni consapevoli, di carattere pratico, implicitamente valutativo, dello stato in cui si trova il sistema delle attività inconsapevoli, o una parte di un tal sistema. Siccome l'attività, che per loro mezzo si ripercuote nella coscienza e vi si fa valere, non arriva come tale, o soltanto in modo frammentario, alla coscienza, il soggetto non avverte l'immediata connessione dei detti sentimenti con l'attività; in effetto, questi non hanno un'immediata connessione con quell'attività della quale il soggetto è conscio.

Ne segue che i sentimenti singoli appariscano al soggetto quasi elementi estranei, che vengano dal di fuori a insinuarsi nella coscienza: come dei sensibili sentiti, si direbbe, con dei caratteri specifici diversi. E l'apparenza non è illusoria: il sentimento singolo, se non ha radice fuori del soggetto, ha radice fuori della sua coscienza. Toccando un ferro caldo, io *me ne sento* scottare, così come ne sento la resistenza.

Ci si rende ora piena ragione d'un fatto ch'è dei più comuni, ma che non sarebbe concepibile nè possibile se il sentimento non avesse radice che nell'attività consapevole. Di mano in mano che la psiche si va sistemando sotto la pressione dell'esperienza — per ora seguitiamo a prescindere dalla cognizione — i sentimenti singoli finiscono col predominare, col subordinarsi l'attività consapevole.

Il neonato fa per fare: si agita, senza nessuna finalità esterna, unicamente perchè l'agitarsi lo soddisfa. L'animale adulto, e anche l'uomo in quanto si comporti come animale, opera invece preferibilmente per conseguire un fine, che di certo non è esterno al soggetto, ma esterno all'attività che si estrinseca per conseguirlo. Cerca il piacere, fugge il dolore. Non

cerchiamo in che modo l'azione possa, benchè non guidata dalla cognizione, dirigersi verso il fine, conseguirlo; una cosa importa notare: il fine, quando non sia segnato da un cieco istinto, è rappresentato; e rappresentato come un che diverso dall'azione, la quale dunque non è fine a sè stessa.

L'animale, o il bimbo, che dapprima faceva per fare, impara presto, a sue spese, che la soddisfazione datagli dall'estrinsecazione incoerente dell'attività è compensata largamente da dolori, attiratigli da questa medesima estrinsecazione incoerente; impara, d'altra parte, che ci son dei piaceri più intensi di quella soddisfazione, benchè non così schietti. I ricordi, le rappresentazioni, le aspettazioni, danno luogo a de' processi che, se non sono confronti veri e propri, ne hanno le conseguenze pratiche: dei timori, delle speranze, dei desideri determinati, sorgono e creano all'attività spontanea dei vincoli sempre più precisi, esterni. L'attività si va sempre più adattando a un'impalcatura sempre più rigida; e quantunque conservi sempre qualche traccia dell'autonomia primitiva, si va sistemando sempre più eteronomicamente. Darle una sistemazione autonoma, salvare o ristabilire la spontaneità, ma una spontaneità ordinata secondo leggi postesi da essa medesima, è il proprio ufficio pratico della cognizione; di che più oltre.

VIII.

Nell'unità del soggetto, i sentimenti si associano tra loro e con gli altri elementi, sia della coscienza che dell'incoscienza. Si modificano a vicenda, modificano gli altri elementi della coscienza e dell'incoscienza, e ne vengono modificati. (Di passaggio: lo scambievole modificarsi, l'interferire di tutti gli elementi di cui si compone l'unità del soggetto, conscia e inconscia, prova che tutti sono in fondo manifestazioni o forme d'energia; l'attività, più o meno consapevole o addirittura inconsapevole, non è qualcosa che s'accompagni o si associ con altro, ma il nocciolo sostanziale d'ogni fatto psichico; le forme differenti che assume, dipendono dalle condizioni del suo

estrinsecarsi). Accade così che lo stato generale del soggetto muti, accostandosi, o tendendo ad accostarsi, ad una condizione d' equilibrio mobile, interno ed esterno. E non soltanto lo stato; anche tende a mutare l'organizzazione del soggetto, dalla quale dipende la sua attitudine ad essere in un certo stato, la sua disposizione verso una o un' altra forma di equilibrio mobile. Questa tendenza, di cui gl' indizi appariscono già nella vita d'un soggetto (per non dir niente delle metamorfosi di molti animali, si confrontino il giovane pubere col fanciullo impubere, il fanciullo col bambino), diviene evidente quando si consideri una lunga serie di generazioni successive. *La vita si sviluppa,* secondo leggi assolutamente irriducibili a leggi fisiche, o fisiologiche pure. Perchè la vita, sviluppandosi, tende verso un fine, che non è nella coscienza di nessun soggetto particolare, ma che si va realizzando per mezzo delle finalità consapevoli dei soggetti particolari; sopprimiamo le singole unità di coscienza, e avremo soppresso, coi valori che da queste non si possono separare, la forza promotrice dello sviluppo. L' animale tende verso il suo meglio: l' otterrà o non l' otterrà; ma col tendervi, coopera senza saperlo a sviluppare la vita, ad aumentarne il valore. Cioè a render possibile ad altri animali che verranno la realizzazione di valori più alti.

Ciò che si è detto intorno all' interferire dei fatti psichici collegati nell' unità del soggetto, non può essere interpretato in senso associazionistico. Sensazioni, rappresentazioni, ricordi, estrinsecazioni d' attività, sentimenti, presuppongono il soggetto di cui son determinazioni, svanirebbero se il soggetto svanisse. Degli elementi di cui un soggetto è l' unità, non resterebbero, tolto quel soggetto, che i soli contenuti di sensazione; non però come contenuti, bensì come sensibili, collegati tra loro da leggi fisiche. Rispetto alle sue determinazioni, ai suoi fatti di coscienza, il soggetto è di certo qualcosa di originario; ad esso dobbiamo riconoscere un' attività, una sensazione (del proprio corpo) e anche un sentimento, primitivi o fondamentali, che successivamente si spezzano in atti, sensazioni, sentimenti singoli. Il sentimento fondamentale, come condizione perchè ci siano de' sentimenti singoli, non può ridursi a una risultante di questi.

Ma bisogna poi anche riconoscere il soggetto non esser veramente consapevole che nelle sue determinazioni; ciò che si determina (e che delle determinazioni è un presupposto imprescindibile) resta nella subcoscienza, o vi è respinto dalla coscienza, ben più viva, delle determinazioni.

Sicchè il valore d'un soggetto (animale) viene ad essere costituito dalla risultante de' suoi sentimenti singoli. Che questi si compongano secondo leggi diverse dalle fisiche, è troppo chiaro. Di due sentimenti opposti vince il più forte. Ma i due sentimenti non sono due gruppi di unità della stessa specie; un paragone tra le loro quantità non è possibile. È più forte quello che vale di più; e la differenza di valore non è riducibile ad altro. Ed è anche chiaro che nella risultante dei sentimenti si fanno valere anche gli altri elementi psichici: in particolare i ricordi e le aspettazioni. Ma gli altri elementi vi si fanno valere per via indiretta. Un dato sentimento singolo non è qualcosa come una pietra, ch'è press'a poco la stessa e nella cava, e nel mucchio, e nel muro; non è separabile da tutto l'insieme in cui è incluso; è quello che è, perchè si trova incluso in un certo insieme. Vero; ma il bene o il male del soggetto, in un dato intervallo, dipendono da' suoi sentimenti attuali (che dipendono bensì, alla loro volta, dagli altri fatti psichici): ne sono la risultante. Una risultante che, quantunque *sui generis,* affatto diversa da una risultante meccanica, è tuttavia *determinata* da ciò che i sentimenti singoli sono; l'attività del soggetto, in quanto spontanea, in quanto non fissata dall'organizzazione qual'è attualmente di fatto, non ha, sul valore del soggetto, che un'influenza affatto secondaria.

Ne segue che il valore vissuto da un soggetto (animale) sia esclusivamente suo proprio. In alcuni bruti le relazioni sessuali hanno un carattere innegabile d'affettività. Anche meno raro è l'affetto verso i figli, specie delle madri, che talvolta ne sono indotte a de' sacrifizi mirabili, dico a de' sacrifizi evidentemente intenzionali. Certi bruti vivono in società. Il cane, il cavallo, ecc., s'affezionano all'uomo: chi scrive, rammenta d'aver osservato nella sua fanciullezza un caso curioso di gelosia d'una

gattina verso un uccellino a cui s'usavano dei riguardi. Un bruto può affezionarsi anche a bruti d' altra specie. Gli uccelli non mancano di gusto; imparano a imitar delle ariette, e rivaleggiano tra loro nel canto, anche se non ci sono femmine da invaghire.

I fatti son fatti; ma bisogna interpretarli. Vado a vedere un appartamento. È ben situato, ben esposto, ben disposto, elegante, signorile. I miei mobili ci staranno a meraviglia, e io ne sarò pienamente soddisfatto. Lo prendo a pigione. Ho riconosciuto un valore distinto del mio? Che! Ho semplicemente riconosciuto che certe cose hanno un valore in ordine a me; sono mezzi convenienti al conseguimento di certi miei fini. Scriviamo uno 0 a destra di un 1: avremo 10; non che 0 abbia un valore (aritmetico); ma 1 avendo un suo proprio intrinseco valore, il suo valore può essere accresciuto dalla sua relazione con uno 0. L' appartamento è, quanto al valore intrinseco, uno zero; che messo in relazione col mio valore intrinseco, reale per sè stesso, lo accresce. Le valutazioni che noi facciamo delle cose, sono tutte di questo genere; perchè nessuna cosa vale intrinsecamente niente; le cose non hanno valore che in ordine a dei soggetti; in altre parole, hanno l'attitudine a modificare un valore che già esiste, il valore d' un soggetto.

Ebbene: quest' attitudine l' hanno anche i soggetti; ciascun dei quali ha per altro, diversamente dalle cose, un valore suo proprio. E il riconoscere a un soggetto una tale attitudine, l' attribuirgli un valore, sia pur massimo ed unico, *in relazione con noi,* non è affatto un riconoscerne, anzi nemmeno un avvertirne, il valore *intrinseco.* Molti amano gli amici, la moglie, i figliuoli, — Dio, da cui s'aspettano il paradiso — loro stessi, poichè nella loro vita non vedono altro bene che una sperata successione di piaceri — precisamente a questo modo: egocentrico, piuttosto che egoistico. L'egoista è consapevole: sacrifica deliberatamente l' altro soggetto a sè. L' egocentrista non è consapevole: s' immagina di riconoscer il valore dell' altro soggetto, perchè ne riconosce il valore in ordine a sè; il suo torto è di non riconoscere in sè altro valore fuor di quello vissuto

nell'immediatezza del sentimento. L'egocentrismo è conciliabile col sacrificio apparentemente più generoso di sè: posto che vostro figlio sia per voi la *cosa* più cara, è naturale vi sacrifichiate per lui; per quello stesso motivo, in ultimo, da cui l'avaro è indotto a sacrificarsi per il suo gruzzolo.

Non c'è ragione di supporre che gli animali passino un segno al quale molti uomini, forse i più, non sembrano capaci d'arrivare.

Se non ci fossero altri soggetti che animali, non ci sarebbero dunque altri valori che quelli de' soggetti singoli. Una quantità di valori, ciascuno chiuso in sè, incomunicabilmente. Il tutto non varrebbe che per i soggetti che include; come tutto, non avrebbe valore di sorta.

IX.

L'uomo è anche un soggetto, un animale; ma è un soggetto che ha delle cognizioni, e che perciò si distingue dagli altri animali.

Gli elementi che sono inclusi, o possono venir inclusi, nell'unità di coscienza d'un soggetto, hanno dei caratteri per cui differiscono e dei caratteri per cui si rassomigliano. Certi elementi possono esser comuni ad ogni soggetto, i sensibili; certi altri sono propri esclusivamente d'un soggetto determinato. E gli uni e gli altri si ripartiscono in un gran numero di classi e di sottoclassi, a tenore delle somiglianze e delle differenze. Ci sono dei corpi, tutti distribuiti nello spazio, tra i quali anche il corpo del soggetto; diversi per la collocazione, per la forma, per la grandezza, per qualità di vario genere. Ci sono ricordi, rappresentazioni, aspettazioni, desideri, tendenze, istinti, sentimenti, azioni del soggetto. Questi elementi sono ordinati, correlativamente ai loro caratteri; i sensibili sentiti formano dei gruppi, con cui si associano i ricordi (certi ricordi a certi sentiti), ecc.; i gruppi, di qualisivogliano elementi, sono ordinati alla loro volta in gruppi superiori. E gli elementi, o i gruppi, variano più o meno lentamente, ma si può dir tutti, nel tempo, secondo certe leggi.

La coscienza, e tutto quanto può arrivare alla coscienza, costituisce un organismo d'un'estrema complessità, connesso in sè medesimo. Non, a quanto sembra, un meccanismo rigorosamente determinato. Almeno la spontaneità di ciascun soggetto sembra sfuggire a una determinazione precisa; ma si svolge in un campo signoreggiato dalla legge. Vi son delle leggi che valgono anche per essa, quantunque la lascino senza vincolo internamente a una sua sfera limitata. L'organizzazione della coscienza, e di tutto quanto può arrivare alla coscienza, permette all'animale di orizzontarsi al di fuori e al di dentro; di sviluppare la sua spontaneità senza troppo violenti contrasti con le altre energie; di realizzare, d'accrescere anche fino a un certo segno, il suo valore; di vivere nel mondo, e di trovarcisi, per quanto sembra e in complesso, abbastanza bene.

L'animale è organizzato, e vive in un mondo esso pure organizzato (non organizzato nello stesso modo, ma, insomma, ordinato, sistemato). L'uomo ha di più coscienza dell'organizzazione: della sua e di quella delle cose. Non che n'abbia coscienza piena, chiara e distinta. Ma è avviato a formarsela; mettiam pure che la via non abbia fine. La sua coscienza non è di soli concreti: fissa distintamente i caratteri, e formula delle leggi. Somiglianze, differenze, spazio, tempo, numero, connessione causale, son gli elementi essenziali con cui sono formulabili tutte le leggi dell'accadere; di questi elementi, e dell'attitudine ad affermare, la coscienza dell'uomo è in possesso. Oltrechè di vivere la realtà, l'uomo è capace di conoscere la verità. Sa dire qualcosa dei fatti esterni e dei fatti propri.

In quanto conosce, l'uomo non è soltanto unità di coscienza; ha coscienza distinta di questa unità, che è poi una legge. Nella cognizione d'un qualsiasi minimo fatto — per esempio nei giudizi: quest'è verde, sono stanco — è inclusa la coscienza di sè. Inclusa non vuol dire soltanto potenziale; un giudizio sottintende la *realtà,* quantunque non necessariamente la *formulazione,* della coscienza di sè. Il giudizio non è possibile senza una contrapposizione del soggetto giudicante alla cosa intorno cui è pronunziato il giudizio. Il concetto, essenziale al

giudizio, non è un concreto, e non può essere nella coscienza come un concreto; non è nella coscienza, che in quanto il soggetto si rende consapevole della propria funzione unificatrice, ossia di sè stesso: in « *a* è *b* » è sottinteso « io affermo che... ».

Il soggetto non può esercitare l'attività in quella forma da cui è costituita la cognizione, senza diventare autocosciente: senza trasformarsi, di semplice soggetto, in io.

X.

L'autocoscienza, benchè fondata sulla cognizione (la quale, alla sua volta, è fondata sull'autocoscienza) ed espressa con un giudizio — io esisto — non è una semplice forma di coscienza teoretica.

Nemmeno la cognizione, sia pure la più astratta, la più lontana da ogni applicazione utilitaria, non è un semplice fatto di coscienza teoretica: un contenuto, quale sarebbe un sentito, un ricordo. L'affermare, in ogni caso, è un fare. Ma bisogna distinguere.

Quando noi giudichiamo d'altro, che di noi stessi, ossia quando l'io, benchè presupposto dal giudizio (non essendovi un giudizio senza un giudicante) non entra nella materia di esso giudizio, quel fare ch'è il giudicare, si risolve in una ricostruzione consapevole della cosa di cui si giudica. Le leggi, a cui la cosa (che non è mai un *quid* assolutamente semplice) deve la sua organizzazione interna, il suo essere, sono implicitamente nella mia coscienza, poichè la cosa è nella mia coscienza; io le rendo esplicite, rendo esplicita l'organizzazione della cosa, ossia conosco la cosa, in quanto, *ri*costruendo questa, estrinseco l'attività mia, conformandola, piegandola alle leggi costitutive della cosa. Il mio fare, in questi casi, è un rifare.

Invece: quando ciò di che io giudico, sono io stesso, il mio fare non è più soltanto ricostruttivo; è veramente costruttivo. L'io, nel senso vero della parola, ossia l'unità dell'autocoscienza — ben diversa dalla pura unità di coscienza, dal soggetto animale — non esiste che in quanto afferma sè stesso.

L'io non esiste che in quanto ha coscienza di sè medesimo. Che io lo dica o non lo dica, lo sappia o non lo sappia, questa è sempre un'arancia, l'arancia è sempre un frutto, ecc. I sensibili esistono, e sono governati dalle medesime leggi, anche se non esiste quella determinata persona, o quel determinato soggetto; ma quel determinato soggetto non esiste, se certi sensibili non s'includono in una certa unità di coscienza; e quella determinata persona, quell'io, non esiste, se oltre all'unità di coscienza non c'è l'unità dell'autocoscienza; se la coscienza non afferma sè stessa. Quest'affermare, a differenza d'ogni altro, è dunque un porre, un produrre.

Sulle condizioni perchè un io determinato si formi, non ci possiamo e non ci dobbiamo diffondere. All'io, per quanto ne sappiamo, precede sempre un soggetto, nella coscienza del quale si forma e col quale rimane collegato. L'io si forma simultaneamente con la cognizione; alla quale il soggetto arriva sotto la pressione di esigenze pratiche a cui la cognizione serve di mezzo; aiutato dall'esempio e dal suggerimento delle persone già formate, con cui vive (il linguaggio esercita in proposito un'influenza delle più forti). Ci arriva, se occorre dirlo, perchè vi è disposto, perchè ha in sè stesso la possibilità d'arrivarci; senza di che la pressione pratica, l'esempio e il suggerimento non servirebbero. L'uomo è implicito nel bimbo. Se in ogni soggetto sia implicito un io, che non arrivi a rendersi esplicito — com'è il caso degli animali, che restano sempre soggetti e non diventano persone — unicamente perchè gli manchino gli aiuti esterni e la possibilità d'approfittarne, in ispecie perchè gli mancano gli organi del linguaggio articolato, è una questione che lasceremo indiscussa.

L'io, dicevamo, non esiste che in quanto afferma o pone sè stesso. Non ne segue, che, se l'affermazione si sospende o s'interrompe, il soggetto ricada per ciò nella condizione di puro soggetto. Essersi formato, in un soggetto, un io, significa essersi l'unità di coscienza del soggetto riorganizzata in un modo nuovo. E l'organizzazione della coscienza si ripercuote sempre, in qualche maniera si conserva, in un'organizzazione analoga

dell' incoscienza. Io possiedo, non che la mia esperienza presente, quella passata di che mi posso ricordare. Non solo: ma quella gran parte dell' esperienza passata di cui non mi ricorderò mai, non è in tutto perduta, o forse non è perduta punto; non arriva direttamente alla coscienza, ma vi si fa valere indirettamente, per l' azione sua sull' incoscienza, e quindi sulle relazioni tra questa e la coscienza. E così di tutte le cognizioni che mi sia formate, resta una traccia, non inefficace quantunque non avvertita.

L' uomo non è presente sempre a sè stesso, nè sempre nello stesso modo. L' io permane tuttavia, malgrado le sue variazioni e le sue intermittenze; permane come l' esperienza, come la cognizione; per via della profonda modificazione che produsse, attraverso alla coscienza, nell' incoscienza; e che da questa si ripercuote in quella. Non insistiamo: che la cosa stia così, ognuno comprende; spiegar minutamente il come, richiederebbe un discorso lungo, ed estraneo al tema. Bensì quello che dobbiamo contentarci di accennare, non dev' essere dimenticato.

XI.

L' autocoscienza e la cognizione, associate inseparabilmente, che si rendono a vicenda possibili, trasformano l' attività e il sentimento; sovrappongono, all' attività e al sentimento del semplice soggetto, l' attività e il sentimento caratteristici dell' io.

In una legge che abbia formulata con precisione, l' io possiede una regola di condotta ben più sicura e più largamente applicabile, che non l' aspettazione del semplice soggetto. L'aspettazione dipende per intiero dall' abitudine, dalle circostanze in cui un soggetto è vissuto; perde ogni utilità, e diventa dannosa, quando il soggetto si trovi bruscamente in circostanze diverse. Un animale che abbia imparato a difendersi contro i soliti nemici, è sprovvisto contro un nemico nuovo che sopravvenga; ecc. Noi, per mezzo di alcune cognizioni universali e certe, che sono un patrimonio comune, sappiamo rapidamente orizzontarci nelle

circostanze più nuove e più difficili; riusciamo senza troppi sforzi a rilevare l'ordine, anche non abituale a noi, dei fatti che osserviamo.

I suoi sentimenti, l'uomo non li vive soltanto; ne rileva distintamente i caratteri e le relazioni; li paragona, riferendoli tra loro e distribuendoli su di una scala di valori. Tuttociò è ben altro che un semplice, inerte rispecchiamento.

Certo, se altri dice, per esempio: — mi duole il capo — il capo non gli duole perciò più o meno che se non avesse pronunziato il giudizio. Ma le cognizioni vanno considerate, non una per una, bensì nel loro insieme, in connessione con l'insieme degli altri fatti psichici.

A quel tale ora duole il capo, ma perchè ieri ha mangiato una certa vivanda, che gli piaceva. L'associazione conosciuta d'un piacere con un dolore basta perchè il valore positivo del primo diminuisca, o anche diventi negativo (una vivanda può, da simili associazioni, esserci resa disgustosa). Fatti di questo genere non esigono assolutamente la cognizione (qualche balia divezza il lattante bagnandosi le poppe d'assenzio); ma la cognizione li moltiplica e li intensifica.

Mi trovo mancare una cosa nel momento che n'avrei bisogno. È un inconveniente di cui mi dispiace. Ma se un giudizio valutativo mi fa riconoscere la nessuna gravità dell'inconveniente, il mio dispiacere svanisce. Cert'uni, è vero, s'irritano d'ogni contrarietà, e noi li diciamo irragionevoli. Non sarebbe più giusto riconoscer loro una maggiore delicatezza di sentimento? No; in loro il sentimento trasmoda, per non essere, o per esser troppo debolmente, connesso con la cognizione.

Supponiamo, che il giudizio valutativo ci faccia riconoscer l'inconveniente come grave. Il dispiacere divien maggiore senza paragone che se non ci fosse stato il giudizio. Un negoziante, aprendo la cassa, non ci trova denaro. Poco male, perchè non ci sono spese da fare in questo momento. A me accadde più d'una volta di trovarmi fuor di casa senza un soldo in tasca; e non me n'è importato più che tanto. Ma domani scade una cambiale....

Il dispiacere cresce cento volte se dobbiamo riconoscere

in noi stessi, e particolarmente in un nostro giudizio valutativo errato, la causa dell' inconveniente. Allora noi ce la prendiamo con noi stessi, ci disapproviamo e ci condanniamo ; pronunziamo un giudizio che determina un sentimento de' più dolorosi.

È chiaro : nell' io, anche il sentimento è sotto l' influenza della cognizione ; i sentimenti dell' io, che sa, differiscono da quelli del soggetto, che non sa. La cognizione modifica i sentimenti propri del soggetto, fin gli immediati piaceri e dolori fisiologici ; più : diventa essa radice d' altri sentimenti. Ci son dei sentimenti a cui è essenziale d' esser conosciuti (valutati).

Ma che non perciò si riducono alla pura cognizione. Un giudizio può creare un sentimento, ma perchè rielabora una materia ch' è già sentimento. Se facciamo astrazione da ogni sentimento, abbiamo, non più la cognizione reale, ma un' astrazione : la cognizione considerata come un contenuto di coscienza teoretica, e perciò priva di valore.

Un uomo, perchè provi rimorso, deve sapere d' aver commesso una colpa. Ma il rimorso non è il sapere. Un uomo, la coscienza del quale non fosse che sapere, non avrebbe rimorsi, nè avrebbe il concetto di colpa. Rimorso e sapere sono due caratteristiche inseparabili d' un medesimo fatto. Ridurre il rimorso a sapere, o crederlo possibile senza il sapere, son due forme, verbalmente diverse, d' un medesimo errore.

XII.

L' animale, se non valuta i suoi sentimenti, li vive però come valori : desidera, e si sforza come può, di star bene. Ma il valore dell' animale come unità, il suo star complessivamente bene o male, si riduce alla risultante dei sentimenti singoli, determinata dalle intensità e dalle qualità de' sentimenti medesimi, e dalle relazioni di questi tra loro e con gli altri fatti psichici.

Perciò l' animale, quantunque non gli sia estraneo il sentimento costituito dal modo con cui si sviluppa la sua attività, si trova, quanto allo star bene o male, in balia dei sentimenti che prova, come di fatto li prova. Reagisce (limitatamente, man-

candogli l'aiuto della cognizione); ma contro le cause del sentimento, non proprio contro il sentimento. Soffre? Se non gli riesce d'allontanar la causa del dolore, non può che abbandonarsi al dolore. Gode? S'immerge nel piacere, senza preoccupazioni di sorta; la sua psiche non è più altro che quel piacere.

E noi? Noi ci comportiamo troppe volte come i bruti. Nell'uomo c'è sempre, di fianco all'io, l'animale, che prende spesso il sopravvento. In che modo, non è difficile comprendere. Mentre la coscienza, semplicemente una, c'è, senza che le occorra far niente per esserci, l'autocoscienza è il risultato d'un'azione, consiste in un'azione. Il soggetto (che ancora non sia, ma che possa diventar un io) compie quest'azione; certo perchè qualcosa in lui lo eccita e gliene somministra i mezzi. E l'io, già formato, deve, per mantenersi, rinnovare incessantemente l'azione medesima.

Ora, l'azione richiede uno sforzo, ch'è sempre tanto o quanto penoso, e che non riesce completo mai. L'io trova sempre, accanto a sè, l'animale, non mai del tutto addomesticato. Nell'unità della coscienza il campo dell'io è più o meno esteso, più o meno fortemente occupato, secondo l'intensità dello sforzo, e le condizioni di fatto della coscienza una: in certi momenti (rari) la coscienza è tutta, o quasi, assorbita nell'autocoscienza; in certi altri, stando a quel che poi ricordiamo, dobbiamo dire che *noi* eravamo assenti, e che la coscienza era unicamente animale. Far esattamente le parti dell'io e dell'animale, della coscienza e dell'autocoscienza, non è facile.

Lo sforzo che l'io deve compiere per farsi valere, per predominare sull'animale, è reso difficile dall'intensità e dalla salda organizzazione dei sentimenti animali. L'attuale mio sentimento è quello che è. La cognizione può modificarlo, come s'è detto; ma come pure s'è detto, l'influenza della cognizione singola sul sentimento singolo è quasi nulla; il mio sapere che è bene per me subire un'operazione chirurgica, non mi impedisce di soffrire atrocemente. Per ottenere un qualche risultato conviene, alla forte organizzazione psichica dell'animale, contrapporre una più forte organizzazione psico-razionale dell'io; ma l'organiz-

zazione dell' io non s'improvvisa quando se ne riconosce il bisogno; e quando non ce n'è bisogno, pochi si curano di predisporla.

E quelli che la predispongono, con che intento, a che fine la predispongono?

L' uomo, si direbbe, non sa fare dell' auto-coscienza, o della cognizione, un uso migliore che di servirsene a vantaggio dell' animale ch'è in lui.

Non soffrire, godere: ecco ciò che l' animale desidera. Che desidera in confuso, e limitatamente. Mancandogli la cognizione, l' animale non può trasformare il suo desiderio in un proposito chiaro e fisso. Non può tener dietro ad un fine che richieda mezzi complicati, se questi e quello non gli sono suggeriti dall' istinto; accetta quindi, stavo per dire, con rassegnazione, la sorte a cui la natura lo ha destinato, senza tendere a migliorarla radicalmente, senza rappresentarsi la possibilità d'un miglioramento radicale. Gli uccelli si contentano dei loro nidi; non desiderano abitazioni più riparate, nè saprebbero fabbricarsele.

Anche l'uomo desidera, come l'animale, di non soffrire, di godere. Ma l' oggetto del suo desiderio è da lui concepito come un fine, per cui vengono predisposti, e messi ordinatamente in opera, i mezzi. Una volta incamminato su questa strada, l'uomo non si ferma; fermarsi, vorrebbe dire accettar delle sofferenze, rinunziare a dei godimenti, ch'è possibile scansare o conseguire. Quella medesima intelligenza che ha permesso di fabbricare una prima rozza capanna, suggerisce come perfezionarla, ne fa sorgere il bisogno. I bisogni crescono, i desideri si moltiplicano, e si raffinano, per il fatto stesso che vennero appagati con un fare intenzionale. Quello che dapprima era fine, diventa mezzo al conseguimento di fini ulteriori; d' altra parte, per un movimento che sembra, ma non è, diretto in senso contrario — si pensi ai rigurgiti, ai vortici, che in un fiume sono conseguenza del suo discendere — quelli che dapprima erano semplici mezzi, diventano, in un certo senso e fino a un certo segno, altrettanti fini. La vita dell' individuo e delle società, si complica, si complica, sempre più, indefinitamente.

Il risultato (dico quello che s' è ottenuto finora, e che di certo non è l'ultimo) lo conosciamo: è la nostra civiltà moderna, della quale noi andiamo superbi. E non senza ragione; pare anche a me. Riman da sapere, se la ragione *vera* sia quella che si figurano i più. Noi viviamo più agiatamente, più raffinatamente senza paragone, dei nostri nonni, anche dei nostri padri, non che dei selvaggi. *Questa* è la nostra superiorità? L'intelligenza non avrebbe servito, nè servirebbe ad altro, che a permetterci d' organizzare intorno a noi, artifizialmente, quel pezzo di natura che ci tocca più da vicino; di fabbricarvici una specie di nido gigantesco?

Infatti: che altro mai potremmo fare, o tentare? Molti non riescono a farsene un' idea; e nemmeno a comprendere che altri se ne possa fare un' idea. Tra i molti non mancarono alcuni che vollero giustificare questa persuasione; e ci riuscirono: dimostrando che proporsi un fine diverso da quello di sdraiarsi comodamente nella natura, è un andare a caccia di chimere.

XIII.

Se non che l' uomo si deve persuadere (s' è persuaso da un pezzo), che il conseguimento d' un benessere animalesco a lui non è possibile.

Gli animali saranno felici, alla loro maniera: non lo so, ma non sarei lontano dal crederlo. Vivono giorno per giorno, senza preoccupazioni lontane; s' abbandonano alla natura, senza pretendere di signoreggiarla, e all' istinto; hanno desideri limitati; la loro psiche, a quanto sembra, è in un' armonia sonnolenta, non turbata da contrasti gravi nè durevoli.

Ma l' uomo non può essere animalescamente felice, perchè non può ridursi ad essere un animale senza più. L' io, che in lui è associato con l' animale, non tollera d' esservi subordinato. Se non lo domina, lo tormenta; creandogli una quantità di bisogni, che si direbbero fittizi, ma che insoddisfatti danno luogo a dolori pungenti; suggerendogli desideri e timori senza fine; imponendogli un lavoro aspro, non interrompibile senza che

gli sottentri la noia. L' uomo non può essere pago del presente, perchè la sua vita non si spezza in intervalli debolmente connessi tra loro; concepisce sè stesso come unità che permane attraverso al variare dei casi; prevede il futuro, e vuol provvedervi.

Un fine secondario, che l' io si proponga in servizio dell' animale, sarà conseguibile; il fine ultimo, no. Un uomo vuole arricchire. Purchè voglia davvero, e sappia, ci riuscirà, se la fortuna l' aiuta. Ma, e poi? Per avere la ricchezza tra vent' anni, quell' uomo contraria ora sè stesso: vince l' indolenza, frena l' intemperanza, inghiotte de' bocconi amari. Tra vent' anni? Tra vent' anni gli converrà fare il medesimo; altrimenti la ricchezza conquistata diverrà per lui sorgente di mali anche peggiori che non l' attuale povertà. O dunque...?

Lasciamo stare. In ogni modo, perchè un suo desiderio si realizzi, bisogna che l' uomo lo realizzi. Egli deve, in ogni momento, fare quel che va fatto. Perciò gli occorre una quantità di cognizioni, e, soprattutto, un intuito pronto, sicuro. A fissarsi una volta per sempre un disegno, preciso in ogni particolarità, non è da pensare: le circostanze sono imprevedibili. Fisso non può essere che il fine; i mezzi vanno scelti, creati, lì per lì, con oculata risolutezza: bisogna esser capaci di superare un ostacolo, di approfittar d'un'occasione, che si presentino all' improvviso. Bisogna perciò connettere in uno l' attività e l' intelligenza, come sono per esempio la dottrina e la destrezza d'un maestro di scherma, che insieme intuisce ed eseguisce, in ogni eventualità d' un assalto.

Ma questo non può essere s' io non possiedo, non domino, anche i miei sentimenti. Nel superar gli ostacoli io soffro e mi stanco; il mio corpo è urtato dalle cose, il mio spirito dagli uomini. Se mi spavento di questi mali, se non ho il coraggio d' affrontarli, di non curarli, non concluderò niente. Lo stesso dicasi dei mali che mi vengono addosso all' infuori d' ogni lotta. E non il dolore soltanto io devo superare, bensì anche il piacere; vittoria più difficile, ma più importante. Mentre io gusto tranquillamente le dolcezze del riposo, il competitore mi oltrepassa; il tempo, le occasioni, le forze, la vita se ne vanno.

È sapienza vecchia: « Qui studuit optatam.... ».

Padroneggiare, stringere in un fascio, saldare, fucinare insieme l'intelligenza, l'attività, il sentimento: che significa? Significa essersi l'uomo reso consapevole di sè stesso, esser diventato una *persona*.

Ora: la persona, come tale, possiede un valore *suo*. Che non consiste, come per il soggetto (per la coscienza semplicemente una, che non ha raggiunto l'autocoscienza) nella risultante de' sentimenti singoli; ma è costituito, creato, dalla subordinazione dei sentimenti singoli, e della loro risultante, a quella unità superiore che è la persona. Col vincere me stesso, cioè col sovrapporre all'animale ch'è in me, un io che lo domina; col padroneggiare i miei sentimenti animali, cioè con l'impedire che la loro violenza turbi l'equilibrio della mia vita consapevole, io compio un atto a cui è associato, come un elemento essenziale, un sentimento *sui generis:* il sentimento che ha l'io del valore suo proprio: l'io come sentimento, come valore. Sentimento che non è un distinto particolare, come un odor di rosa, o un mal di capo: ma una forma della coscienza che l'io ha di sè stesso.

XIV.

All'uomo non può non importare supremamente di lui stesso. Ma questo *lui stesso,* di che gl'importa — di che non gli può non importare supremamente, se ha sviluppato sè stesso conforme alla sua natura, se ha raggiunto piena coscienza di sè stesso; e di che dunque gli *deve* importare supremamente — non è l'animale associato con l'io: è l'io.

Elementi d'ogni soggetto sono la coscienza teoretica, l'attività, e il sentimento. I quali (ripetiamolo per la centesima volta) non sono tre cose, come per esempio tre sentiti distinti, o un sentito, un ricordo e un atto, che siano insieme nell'unità del soggetto ma di cui una possa stare senza le altre due: sono tre aspetti o tre forme d'una stessa cosa, tre caratteri assolutamente inseparabili.

Elementi correlativi dell'io sono: la cognizione, la volontà, e il sentimento che l'io ha di sè stesso, la coscienza del suo valore, o senz' altro il suo valore.

Io vuol dire autocoscienza, ossia cognizione. Cognizione di sè, inseparabile dalla cognizione d' altro, effettuantesi, realizzantesi, nella cognizione d'altro: l'altro essendo costituito da elementi di fatto, che l'io scopre in sè stesso e nella coscienza una (dell' animale) con cui è associato, e che riconosce come propri, o come distinti da sè (come non esclusivamente suoi); dai caratteri di quegli elementi, e dalle leggi che li connettono.

La cognizione, per conseguenza, è un costitutivo essenziale dell' io e del suo valore. Essa stessa è un valore. Benchè sia vero, che se la consideriamo a parte dall' autocoscienza, ci apparisce priva di valore intrinseco. A me importa, per i miei fini, di conoscere il vero; ma che il vero sia tale o tal altro, che m' importa? Ma è vero altresì che, a questo modo, noi consideriamo, non la cognizione, bensì un' astrazione irreale.

In quanto serve di mezzo al conseguimento d' altri fini, la cognizione manca di valore intrinseco. Ma la cognizione, oltre a poter servire di mezzo, è fine a sè stessa. Io, se voglio distinguere i caratteri (universali) degli elementi di cui ho coscienza, se voglio formulare le leggi che li governano, debbo compiere uno sforzo. E lo sforzo costituisce un valore o un disvalore, secondochè riesca o non riesca. La riuscita è il possesso della verità, l' acquisto della cognizione; la non riuscita è l'ignoranza o l'errore. Conoscere, non conoscere o peggio errare, sono dunque un bene, e rispettivamente un male; di cui è capace soltanto l'io; ma ciononostante, od *a fortiori*, un vero bene, un vero male.

Dovremmo anzi dire: il bene, il male. Il che non vuol dire che bene e male si riducano a momenti di coscienza teoretica; come l' imperfezione del linguaggio, e abitudini radicate, farebbero supporre. La cognizione in astratto, quell'astratto ch' è la pura cognizione, vale quanto pesa la forma; pesa il corpo, il quale per altro ha sempre una forma.

L'io c'è, in quanto conosce; benchè viceversa il conoscere

supponga l' io, *tutto* l' io. Perciò, il difetto della cognizione è un difetto dell' io, il suo incremento è un incremento dell' io: il bene dell' io si può dunque ridurre alla cognizione, purchè, nella cognizione, si consideri lo sforzo reale riuscito; il male all' ignoranza e all'errore. Certo, un ignorante può essere un onest' uomo, ed avere perciò un gran valore; ma l' onest' uomo, per essere tale, deve sapere in che l' onestà consista: dunque, benchè gli manchino altre cognizioni (forse più difficili a procacciare, e perciò meglio compensate), possiede certe cognizioni di primaria importanza. Certo, un uomo può non conoscere il pregio del sapere, può non rincrescergli del suo non sapere. Ma da questi controsensi, la cui spiegazione sta nel predominio, accidentale od abituale, dell' animale sull' io, non si conclude niente contro il valore della cognizione.

Un io non è separabile dalla società de' suoi simili, nè dal mondo. Per conseguenza non acquista coscienza piena del suo valore, non lo realizza, se non conosce le relazioni sue con i suoi simili e col mondo. C' è, in queste relazioni, una quantità di particolari che potrebbero essere diversi, o variare, senza che il valore dell' io venisse a mutare sostanzialmente; la cognizione di questi particolari, senz' essere trascurabile (che cosa è trascurabile?), non ha che un' importanza secondaria. L' essenziale sta nella struttura del tutto, nella sua legge suprema. Riflettiamo alle concezioni d' insieme, radicalmente diverse, che ci danno per esempio il materialismo e il cristianesimo. Il valore dell' io non può essere il medesimo, non può non risultare diversissimo, secondochè sia vera l' una o l' altra concezione, o una terza. Non c' è bisogno d' altro per capacitarsi quanto importi all' io, quanto gli sia essenziale, d' arrivare a una concezione d' insieme, che sia la vera.

XV.

Arrivarci, fu in ogni tempo l' aspirazione più viva dell' uomo. Infatti, gli uomini veramente uomini s' appassionarono sempre alla religione; l' indifferenza in questa materia — indifferenza

che non va confusa col rifiuto espresso, fatto a ragion veduta, d'una o di qualunque religione — è un indizio manifesto, una causa e una conseguenza, del decadere dell' io, del suo assoggettarsi all' animale.

E la religione si risolve in una concezione dell' universo: è, per il suo contenuto, cognizione, o supposizione; dottrina, benchè sia giustificata diversamente da come si giustificano le altre dottrine.

Dottrina; ma ciò non vuol dire insieme di formule astratte, formazione inerte di coscienza teoretica. Immaginarsi che la religione sia concezione dell' universo *e* morale (o, peggio, che la morale ne costituisca un accessorio) è un errore. Come non ci può esser morale all' infuori d'una concezione dell' universo, così non ci può esser concezione dell' universo all' infuori d'una morale.

Io mi sento e mi so capace d'un più alto valore; necessariamente vi tendo, se non mi lascio consapevolmente dominare dall' animale ch' è in me. In che modo vi tenderò? così da esser sicuro che non mi lascio ancor dominare inconsciamente dall' animale ch' è in me? Così che il mio valore cresca davvero? La risposta è data da una concezione (s' intende, vera) dell' universo. E costituisce sotto un aspetto, cioè sotto l'aspetto teoretico, la realizzazione del mio più alto valore. Quand' io sappia che cos' è il mondo, e in che relazione io mi trovo col mondo, non soltanto so quel che debbo fare, ma l' ho fatto, per quanto riguarda quel mio fare ch' è l' acquisto del sapere.

Ma la concezione, perchè se ne ricavi la risposta, dev' essere ottenuta senza fare astrazione dai valori. Una concezione in cui si astragga dall' io e dal valore, non ci farà conoscere il valore dell' io; non si fa il bilancio d'un mercante col solo registrare i colori delle stoffe che possiede. Anzi non ci farà conoscer niente: una concezione vera è un' operazione riuscita dell' io; è, essa stessa, un valore.

Impossibile separar la cognizione dall' attività dell' io. Viceversa, impossibile separare l' attività dell' io dalla cognizione.

Io non conosco che in quanto opero; ma non opero, come io, che in quanto so di fare, in quanto so quel che faccio.

L' attività chiaramente consapevole di sè, de' suoi fini e de' mezzi, delle leggi a cui deve piegarsi per farsi valere, per estrinsecarsi non invano, dicesi volontà. Essenziale alla volontà è dunque d' esser illuminata dalla cognizione: d' esser tutt' uno con la cognizione.

Tuttavia: considerando che il soggetto è inizialmente spontaneità, e si trasforma in un io mediante un' estrinsecazione d' attività che dev' essere incessantemente rinnovata, conviene riconoscere alla volontà una specie di supremazia, di primato. Possiamo dire che l' io c' è in quanto vuole; che l' autocoscienza è la coscienza della volontà; e che il valore dell' io è quello della sua volontà. Infatti: noi, quando giudichiamo noi stessi od altri, giudichiamo la volontà; la stima della volontà è la stima vera, decisiva, dell' uomo.

L' io, come il soggetto, deve, per sviluppare la sua attività, estrinsecarla; deve cioè rendersi attivo nel mondo. Ciò che non opera fuori, non opera (donde non segue che l' operare concerna soltanto il di fuori). Ciascuno di noi ha cento cose da fare: ha da mantener la sua famiglia, e sè stesso; ha una professione da esercitare, ecc. E può darsi che non ci riesca di conseguire qualcuno dei fini che ci siamo proposti. Anzi, questo accade sempre. Chi di noi, se non è giovanissimo, non ha perduto qualche persona cara? Quanti non devono andarsene, interrompendo per sempre delle occupazioni a cui davano tutte le loro forze? Lasciando se occorre dei figli, per cui l' abbandono sarà forse la rovina?

Il mancato conseguimento d' un fine è sempre un dolore: se il fine era d' importanza suprema, il dolore sarà supremo. Sia. Noi abbiamo imparato a vincere il dolore. Comunque vadano le cose, niente può toglierci la soddisfazione d' aver fatto, per farle andar bene, quel che dipendeva da noi. Questa soddisfazione proviamo per aver saputo, col nostro fare vigoroso e intelligente, connettere saldamente in un tutto, uno per quanto vario, gli elementi della nostra coscienza e della nostra inco-

scienza. È il sentimento che abbiamo della nostra forza; della nostra indipendenza, per quel che riguarda propriamente *noi,* da ogni forza esterna: il sentimento che abbiamo di noi stessi, il nostro valore.

XVI.

Credere egoistica la dottrina compendiata sarebbe un fraintenderla intieramente.

Ogni soggetto gode e soffre: ha un valore. Ma il soggetto, come tale, non conosce. Non conosce nemmeno il proprio valore: lo vive, semplicemente. Il valore dell' altro soggetto gli rimane per conseguenza estraneo; se non in quanto si ripercuota nel suo valore vissuto, lo modifichi, ne divenga una determinazione, un elemento. L' animale può aver delle simpatie (nel senso etimologico della parola); non è capace d' un' affezione veramente disinteressata. È, quantunque non egoista, egocentrista; senza saperlo, ma inevitabilmente.

Il valore della mia persona io lo vivo, di certo, nell' incomunicabile attualità d' un sentimento. Ma d' un sentimento a cui è essenziale d' essere conosciuto (come, d' altra parte, ad essa cognizione è essenziale d' esser cognizione d' un sentimento); quel sentimento, se non fosse conosciuto, sarebbe il mio valore di soggetto, non il mio valore di persona.

Ora: la cognizione, se in quanto cognizione d' un sentimento si riferisce a me solo, come cognizione può riferirsi anche ad altro. La mia coscienza di me stesso ha due facce: una esclusivamente soggettiva — sentimento, che vuol dire anche attività; — l' altra indifferentemente oggettiva — cognizione. Io, per esempio, tocco la mia fronte; ma tocco pure la fronte della cara malata, che dal suo letto mi guarda; il toccamento è doppio nel primo caso, unico nel secondo; ma se bado soltanto a quel che provo nella mano, tra i due casi non riconosco nessuna differenza essenziale.

Io vivo soltanto la mia persona. Ma so che ce ne sono dell' altre: persone al pari di me. Perciò dotate, o capaci, d' un

valore uguale a quello di cui anch' io son capace, o dotato. Riconoscere il loro valore — naturalmente senza viverlo — è condizione *sine qua non* perchè io possa riconoscere, quindi perchè io possa vivere, il mio; perchè il mio valore si realizzi, esista.

Infatti: una persona è costituita da ciò, che certi elementi, collegati nell' unità d' una coscienza, si riconnettono secondo una legge, si subordinano alla legge. Esserci coscienza della persona, o del suo valore — in altri termini, esserci la persona, il suo valore — non è possibile senza che vi sia coscienza, cioè in questo caso cognizione (la cognizione potrà non essere molto specificata), della legge. Perchè una coscienza che abbia certi caratteri da una legge non inclusa in essa coscienza, non sarebbe coscienza di sè medesima.

Il valore (s' intende quello di cui parliamo) è una proprietà, non degli elementi, nè della coscienza una in cui prima erano aggruppati; ma di essa coscienza in quanto s' è trasformata secondo la legge. Dunque non è possibile riconoscerlo a una determinata coscienza e non riconoscerlo ad ogni coscienza, che sia trasformata secondo la legge medesima. Dire che certe pietre, aggruppate qui secondo una legge, costituiscono una casa, è dire che qualisivogliano pietre, aggruppate dovunque secondo la legge medesima, costituiscono una casa.

Perchè il valore dell' altra persona mi sia sconosciuto, bisogna che il mio valore sia da me soltanto vissuto, non conosciuto; ma in questo caso io non sarei che un soggetto, non una persona. Conoscendo il valore dell' altra persona, io posso tuttavia non rispettarlo; posso, per quanto sta in me, violarlo, diminuirlo, distruggerlo. Così operando, io forse accresco il mio valore di soggetto; servo, egregiamente se si vuole, all' animale ch' è in me. Violando per altro, se non addirittura distruggendo, il mio valore di persona. Perchè questo valore consiste appunto nella rigorosa unità dell' azione (includente il sentimento) e della cognizione; sparisce, o almeno diminuisce, se per il prevalere del soggetto sull' io, l' azione si svincola dalle leggi che la cognizione le addita.

XVII.

Dunque, la dottrina compendiata, non che giustificare l'egoismo e l'egocentrismo, li esclude.

Ma, d'altra parte, i valori che ci ha condotti a riconoscere, sono di soggetti, e di persone: in ogni caso, di *singoli*. Un valore che sia comune in quanto valore, non s'è trovato. Indubbiamente, i singoli non sono separati: le cose, i soggetti, le persone, hanno delle relazioni tra loro: costituiscono un tutto.

In particolare: un sensibile — il medesimo numericamente — può esser comune a due soggetti, a due persone. Ma un sensibile non ha valore intrinseco, per sè stesso. Ha valore per un soggetto, in quanto modifica il valore che al soggetto intrinsecamente appartiene. Sopprimiamo ogni soggetto, e avremo soppresso ogni valore: i soggetti poi valgono per ciò che ciascuno ha in proprio; il valore, anzi, è un elemento proprio, ed essenzialmente proprio, a ciascun soggetto.

Certe leggi hanno una validità universale. Ma la validità della legge, benchè sia essenziale al valore della cognizione, per sè stessa e per sè sola non è un valore. La cognizione, se non fosse cognizione d'una legge, non avrebbe valore (anzi non ci sarebbe); ma il suo valore c'è per la persona che la possiede, è parte del valore di essa persona; tolta questa, l'unica (supponiamo) che abbia una certa cognizione, la cognizione e il suo valore svaniscono.

Essenziale ad una persona è di riconoscere, e di rispettare, il valore d'ogni altra. Ma di qui non si ricava che il valore delle persone sia numericamente uno. Tutte le persone, in quanto persone, di cui ciascuna si suppone pienamente sviluppata, hanno valori *uguali,* ma numericamente *distinti.* Che siano distinti, quantunque uguali, risulta da ciò: che di ciascuna persona, il valore proprio è insieme conosciuto e vissuto; mentre quello dell' altra è soltanto conosciuto. Donde segue che l'attuazione piena della personalità esiga uno sforzo che dev' essere compiuto da ciascuno, e di cui ciascuno ha coscienza separata.

Noi, o molti di noi, abbiamo verso l' egocentrismo, anche verso l' egoismo, una disposizione ingenita, che dobbiam superare se vogliam esser veramente *noi* (persone, in senso proprio). Il solo fatto d' una tale disposizione prova che il valore dell' altro non è il nostro; benchè il riconoscerlo e rispettarlo sia parte integrante del nostro.

Dicono: Tizio è una persona, Cajo è una persona, ecc.; dunque Tizio, Cajo, ecc., in quanto persone, son tutt' uno; e la loro distinzione cade su delle accidentalità, che non hanno colla persona niente da fare. Tizio, Caio, ecc. hanno ciascuno un valore, in quanto ciascuno sviluppa un' attività; i modi particolari con cui la sviluppa, non importano, purchè l' attività si sviluppi secondo una certa legge: dunque l' attività fondamentale ai valori è numericamente una sola in Tizio, in Cajo, ecc.

In questo discorso c' è senza dubbio un fondo importante di vero. L' *uguale* presuppone il *medesimo*. Una medesima legge, che valga per più cose diverse, presuppone, anzi è per sè stessa, un che identico nelle cose: ora s' è visto una medesima legge essere il costitutivo essenziale d' ogni persona. Ma che il discorso, per cavarne quel costrutto che v' è implicito, per intenderne il significato vero, esiga d' essere approfondito, è facile riconoscere.

Il dolor di capo di Tizio è un dolor di capo. Ed anche il dolor di capo di Cajo è un dolor di capo. Dunque il dolor di capo di Tizio e il dolor di capo di Cajo sono un medesimo, un solo dolor di capo; e la distinzione irriducibile tra le due coscienze di Tizio e di Cajo è una chimera!

Io non affermo che il discorso testè riferito, e il precedente, abbiano il medesimo valore. Noto che hanno la stessa forma. E che dunque, poichè il secondo evidentemente non conclude, neanche la concludenza del primo è provata dalla sua forma. Bisognerà esaminarne la materia, più accuratamente che non si sia fatto finora (qui, nè altrove).

Ma, e se fosse davvero illusoria la distinzione delle singole unità di coscienza?

Se fosse! Questa distinzione, la si chiami reale o illusoria, c' è, nel senso che apparisce. E stando al discorso ultimo riportato, non dovrebbe apparire.

Inoltre: la distinzione tra i valori, e tra le attività personali, è anche più profonda che non quella tra le coscienze animali. La coscienza elevata di Tizio e quella abbietta di Cajo, non possono essere più distinte di quella del gatto e del topo che n' è divorato; perchè un *due* non può essere più due d'un altro. Ma la diversità di caratteri tra la coscienza di Tizio e quella di Cajo, si connette con la distinzione tra le due coscienze più strettamente che ciò non sia per la diversità di caratteri tra la coscienza del gatto che divora e quella del topo che viene divorato. Negare questo, è disconoscere quello precisamente che più importa: essere Tizio un brav' uomo, e Cajo un poco di buono. E chi non ha capito, peggio per lui.

Realtà e ragione.

I.

Se un giudizio è vero, quel giudizio è vero. Di due giudizi contraddittori, o contrari, uno è sempre falso. E di due giudizi contraddittori uno è sempre vero.

Questi principii sono assolutamente inviolabili.

Non che il pensare, il discorrere, vi si conformino di fatto sempre. Ma un pensare, un discorrere, che non vi si conformino, benchè siano reali come fatti psichici, sono privi di significato, di costrutto.

Il loro valore, tuttavia, sembra soltanto formale. Abbiamo enunciato tre giudizi necessariamente veri — tre principii —; dai quali però sarebbe impossibile ricavare la notizia certa che qualche altro giudizio sia vero.

Se il giudizio *a* è vero, il giudizio *a* è vero; ma il giudizio *a* è poi vero? Siano i giudizi contraddittori *a* e *b*; uno è certamente vero, l' altro certamente falso; ma quale è vero, quale falso?

In conclusione: quei principii sono leggi del mio pensare; ossia del pensare come di un processo che io compio. E che avrà, o non avrà, una coerenza intrinseca, secondochè sarà o non sarà conforme ad esse leggi. Senza per altro che la coerenza intrinseca ne assicuri la validità in ordine ad altro.

Evidentemente, le dette leggi non valgono soltanto per me; valgono per qualunque uomo che non sia irragionevole. Questo vuol dire che in ordine al pensare gli uomini si somigliano, mentre differiscono più o meno in ordine a processi psichici d' altra natura.

Questo cubo ha sei facce, otto vertici, e dodici spigoli. E così ogni altro cubo. Il cubo *a* e il cubo *b* si somigliano per un verso; mentre poi differiscono per la situazione, per la grandezza, fors' anche per altri caratteri.

Noi possiamo parlare così da farci capire, o in guisa che il nostro parlare sia come non avvenuto. E se vogliamo farci capire, se vogliamo aver detto qualcosa, dobbiamo non disdire quello che abbiamo detto. In sostanza i principii riferiti non esprimono altra legge che questa.

La persuasione, per quanto ferma e in apparenza fondata, che certi giudizi siano compatibili, o incompatibili, tra loro, non è sufficiente a far che i giudizi siano realmente compatibili o incompatibili. Queste relazioni dunque non si possono ridurre a semplici connessioni di fatto tra le affermazioni che uno compia, in quanto le compie. Un cambiamento d' opinione dev' essere giustificato in altro modo che un cambiamento di gusti.

Contuttociò, le dette leggi sembrano leggi dell' attività pensante soggettiva, del *nostro* pensare. Del pensare di tutti perchè del pensare di ciascuno.

Anche tra i fatti — tra le cose, considerate in ordine al loro variare; anche al cominciare, al finire — passano delle relazioni. Ma relazioni causali; diverse dalle logiche, precisamente perchè i fatti *reali* non sono giudizi, nè discorsi. Altro è l' accadere, indipendente dal nostro pensare, altro è il nostro pensare. Un sistema di pensieri può esser dotato d' una assoluta coerenza intrinseca, e non valer niente come cognizione della realtà; p. es.: abbiamo non so quante geometrie, tutte ugualmente vere come geometrie, mentre una sola, o forse nessuna, può esser vera come dottrina di quello spazio nel quale i corpi si estendono e si movono.

È vero che tutto quanto sappiamo intorno alle cose, quali-

sivogliano, si riduce a dei giudizi: e dunque non può esser fuori delle relazioni logiche. Ma (si risponde) ogni cognizione sottintende, come suo elemento essenziale — senza di che ciò che si dice non esprimerebbe una cognizione — la distinzione, la differenza tra la cosa conosciuta e la cognizione che n' abbiamo. Dico p. es.: un pezzo di metallo riscaldato si dilata. Questo ha luogo quand'anche io nè altri non ne sappia niente. La relazione (causale) tra il riscaldarsi del metallo e il suo dilatarsi, è tutt' altra dalla relazione (logica) tra i giudizi: il metallo si riscalda, e il metallo si dilata.

Senza discutere più a fondo la risposta, notiamo che secondo il pensar comune, le relazioni causali tra le cose, o tra i fatti, sono altre dalle relazioni logiche tra le opinioni, o tra i giudizi; e che le cose hanno tra loro soltanto relazioni causali, non relazioni logiche. Questo modo di vedere non è forse mai espresso; ma è implicito nella distinzione recisa tra il pensare soggettivo e la realtà, indipendente dal soggetto. Noi non abbiam fatto che renderlo esplicito.

Rileviamone l' ultima conseguenza, mettiamolo sotto la sua forma più precisa: Una cosa, astrazion fatta da' processi causali che la connettessero con altre, potrebbe venire annullata, senza che perciò le altre subissero alcuna modificazione; rimarrebbe la medesima, quand' anche tutte le altre fossero annullate.

Sappiam bene che una cosa non può mutare, senza che mutino anche delle altre: il bicchiere, se non fosse sostenuto dalla tavola, o in qualche altro modo, cadrebbe e si spezzerebbe; il mare, tolta la pressione atmosferica, si convertirebbe in vapore. Al mutare d' una cosa tien dietro, a lungo andare, una qualche, per quanto piccola, mutazione in tutte le altre. Questo però si deve ai processi causali, che di fatto sono in corso, ma dai quali facciamo astrazione.

Sappiamo altresì non esser possibile distruggere una cosa, nè tutte le cose fuor che una. Ma il principio formulato non presuppone la distruttibilità di niente. C' è relazione logica tra spazialità e sentimento? No: dunque de' sentimenti sarebbero possibili anche se il mondo non fosse spaziale, rimarrebbero i

medesimi (a parte le relazioni causali) quand'anche il mondo perdesse (per un'impossibile) la spazialità. Di due cose che non hanno relazione logica tra loro, e di cui dunque nessuna implica l'altra, ciascuna rimarrebbe la medesima se anche l'altra non fosse, o cessasse di esserci. Che poi una delle cose possa o non possa non essere, non importa niente.

Fra le concezioni del mondo, quella nella quale il principio ha la sua espressione più esplicita e più coerente, è forse l'atomismo. Ciascun atomo è un assoluto: una specie di Dio materiale, che sta da sè e basta a sè stesso. Degli atomi ce n'è molti; ma l'esserci di ciascuno è indipendente dell'esserci degli altri; non lo include come un suo costitutivo. Il connettersi degli atomi così da costituire un universo che in qualche modo si possa dir uno, è causale, non logico.

II.

L'indipendenza logica delle cose — indipendenza che per ora consideriamo astrazion fatta dalle relazioni causali — esclude che le cose abbiano caratteri comuni. Tizio e Sempronio siano comproprietari d'un medesimo campo: quell'impoverire di Tizio che si deve a una grandinata da cui sia stato distrutto il raccolto di quel campo, non *produce,* ma *è,* per sè stesso, il medesimo impoverimento di Sempronio.

Ora le cose hanno dei caratteri comuni. Esiste l'atomo A, ed esiste l'atomo B; io predico di entrambi un medesimo concetto di esistenza.

Rispondono, distinguendo tra il concetto ch'è uno solo, e i caratteri che sono tanti quante le cose di cui si predica il concetto, ma sono uguali.

Naturalmente, noi non ritorniamo su quello che già venne stabilito: che cioè il concetto è il carattere pensato, il carattere in quanto se n'ha coscienza distinta. Nondimeno, l'unità del concetto pare conciliabile con la molteplicità dei caratteri (uguali). Questo è rosso e quest'altro è rosso; l'un rosso non è l'altro; infatti, uno è qui, l'altro è là; uno è carattere d'un cubo di

cera, l' altro d' una palla d' avorio. Ma io separo ciascuno dei due rossi dagli altri elementi con cui è associato: i due, poichè sono uguali, dopo questa separazione diventano indistinguibili; vengono a costituire, in quanto pensati, un elemento unico.

Accettiamo la risposta. E notiamo, che se i caratteri di A e di B sono due, bensì uguali, ma propri ciascuno di quella cosa, esclusivamente, ciascuno si annullerebbe insieme con la cosa. Nè ci si opponga l' impossibilità di annichilare la cosa; perchè noi non presupponiamo punto che l' annichilarla sia possibile. Una cosa non è, per supposto, logicamente indipendente dalle altre? Dunque la cosa non è annullabile (il che io concedo), ma in virtù d' un' esigenza sua propria; non perchè il suo annullarsi offenda un' altra esigenza qualsiasi. Vale a dire: nel considerar le altre cose, io posso anche supporre annullata una cosa; perchè, in ordine all' esserci o non esserci di questa, le altre non ci hanno che vedere.

Annullandosi una cosa, i suoi caratteri, che sono tutti esclusivamente suoi propri, s' annullano insieme. I caratteri uguali delle altre cose restano immutati; ma quelli della cosa che s'è annullata, svaniscono. La cosa che s' è annullata (ossia che si può supporre annullata senza che ne segua logicamente nessun' altra mutazione), diciamo A, sia per esempio una sfera, di centro e di raggio dati, e sia rossa. Con l' annullarsi della cosa, que' suoi caratteri che sono la sua esistenza e il suo rosso, svaniscono. Svanirà similmente, per la stessa ragione, quell' altro suo carattere ch' è la sfera spaziale (meramente spaziale) con cui A coincideva. Ossia lo spazio non ammetterà più tale sfera.

Ora questo risultato è assurdo. Siano M, N due punti dello spazio (appartenenti a due cose), tali che la retta MN incontrasse la detta sfera, internamente al segmento MN. Domando se con l' annullamento di A la distanza MN sia o non sia diminuita. S' è diminuita, dunque l' annullamento di A ebbe delle conseguenze (all' infuori dell' eventuale turbamento dei processi causali a cui A prendesse parte; processi di cui non

s' è fatto parola); ossia non è vero che le altre cose fossero logicamente indipendenti da A. Se poi la distanza MN non è diminuita, la sfera spaziale che prima era occupata da A esiste ancora; e dunque non era un carattere proprio esclusivamente di A, come s' era supposto.

E quest' ultima ipotesi, ch' è la vera, esclude l' assoluta indipendenza logica di due corpi.

Due sfere soltanto spaziali, affatto distinte, benchè uguali, come per esempio quelle occupate ora da due palle uguali di biliardo, sono, benchè uguali, *due*. Ma sono solidali: ci sono, l' una e l' altra, in quanto c' è un medesimo spazio, presupposto dall' una e dall' altra, e che presuppone l' una e l' altra; dunque si presuppongono a vicenda; non sono logicamente indipendenti tra loro. E siccome le due sfere spaziali sono caratteri delle due palle, segue che anche le due palle non siano logicamente indipendenti.

Un corpo è mobile, deformabile, compressibile e dilatabile, resistente, divisibile in parti, liscio o scabro; ha un colore, una temperatura, molte volte anche un odore, un sapore. Proprietà, o caratteri, che non sono comprensibili all' infuori della spazialità; ossia che presuppongono logicamente la spazialità. E che presuppongono, inoltre, anche de' processi causali; un corpo ha un colore in quanto emette o riflette luce, divenendo così visibile, ecc. Ma l' esserne presupposti de' processi causali non toglie che ne sia presupposta la spazialità.

Dunque: una volta dimostrato che i corpi sono logicamente interdipendenti tra loro in quanto spaziali, sarà dimostrato che sono logicamente interdipendenti tra loro in quanto reali; benchè sia vero che a ben comprenderne la connessione reale si dovrà tener conto anche dei processi causali da cui per ora facciamo astrazione.

Che poi spazialmente passino tra i corpi delle relazioni logiche, si è dimostrato.

Aggiungiamo in proposito alcune altre considerazioni; di cui non c' è bisogno, ma che a qualche lettore potranno riuscire non inutili.

III.

Una sfera materiale possiamo supporla rimossa, o deformata, o anche distrutta; l'annichilamento non sarà effettuabile (causalmente), ma è di certo pensabile, almeno se s'ammette l'indipendenza logica dei corpi tra loro. Ma rimossa o deformata o annichilita la sfera materiale, resta la sfera spaziale. Questa non è mobile, nè deformabile, nè annichilabile: c'è sempre tal quale; non può non esserci.

Abuso di parole, oppongono. La sfera spaziale c'è in quanto noi possiamo considerarla; e non altrimenti.

Ammetto che la sfera spaziale ci sia in quanto noi possiamo considerarla; ma la possibilità di considerare non è tutt'uno col considerare. I corpi hanno dei caratteri spaziali; insieme con degli altri: chi ne dubita? E noi, facendo astrazione dagli altri, *facciamo,* di certo, *astrazione;* ma in tal modo veniamo a considerare certi caratteri delle cose; a considerar quelli soli, ma non a crearli.

Ecco qui una palla di cera, che suppongo perfettamente sferica (e che, del resto, può avere perfettamente così la forma di sfera, come quell'altra diversa, che avesse). Provi chi vuole a segnare sulla sua superficie una linea retta. Non ci riuscirà. E non ci riuscirebbe neanche se l'operazione fosse tentata in altro luogo, in altro tempo; neanche se la palla fosse di altra materia che di cera, ecc. Questo vuol dire che la sfera spaziale, benchè non esista da sola (benchè da sola non sia un possibile contenuto di sensazione o di rappresentazione), ha un'esigenza, e quindi in qualche modo anche un'esistenza.

E l'esistenza (qualsiasi) d'una sfera implica l'esistenza dello spazio; implica perciò l'esistenza di tutte le altre sfere, di tutte le altre figure.

Tutti sanno che i geometri si ricostruiscono lo spazio mediante certi loro postulati. E possono ricostruirselo in diversi modi. Possono, cioè, assumere differenti sistemi di postulati, ciascuno esente da contraddizione. Siccome da uno di quei sistemi,

dall' euclideo, si deduce una dottrina interpretabile nel senso dell' esperienza spaziale, i geometri, che non hanno come tali alcun motivo per attribuire a un sistema di postulati una preferenza su d' un altro, considerano ciascun sistema come caratteristico d' uno spazio. Ma ciò non prova punto nè poco la possibilità d' uno spazio diverso dall' empirico.

Uno di quei modi ci dà, per esempio, lo spazio sferico; nel quale non sono possibili linee illimitate, come le nostre rette, e di cui una sola sia determinata da due punti quali si vogliano, e non sono possibili parallele. Se una retta scorre sopra sè stessa, un punto che le sia connesso invariabilmente, percorre, nello spazio euclideo, un' altra retta, parallela alla prima; percorre invece, in un altro spazio, una linea diversa dalla retta (da quella che nello spazio considerato corrisponde alla retta).

Insomma: un sistema (compiuto) di postulati determina lo spazio, così nel tutto come in ogni sua parte; vi distingue le possibilità (che sono poi necessità) dalle impossibilità; n'esprime l'esigenza indeclinabile. Lo spazio ha dunque un'esigenza logica sua propria; non è una collezione di luoghi e di figure; ma una rigorosa unità. E, per esempio, non ammetterebbe questa sfera (che io mi rappresento, considero, col centro in questo luogo, con quel determinato raggio) se non ammettesse la retta (perchè il raggio d'una sfera è un segmento rettilineo); e quindi se non ammettesse infinite altre sfere, uguali alla data, delle quali ogni punto dello spazio è centro; se non ammettesse infinite altre sfere, maggiori e minori, ecc.

Dunque gli enti spaziali sono logicamente solidali tra loro; ciascuno presuppone logicamente gli altri. Supporne uno e non un altro, è assurdo; perchè se quest'altro non ci fosse, lo spazio sarebbe diverso, e allora neanche il primo non sarebbe più quale venne supposto.

E siccome le proprietà fisiche dei corpi sono inseparabili dalla spazialità, i corpi, essendo solidali spazialmente, saranno solidali anche per le loro proprietà fisiche. La questione se le relazioni causali, finora non considerate, si riducano o no alle sole relazioni logiche, rimane indiscussa; ma certo le relazioni

causali non sono indipendenti dalle logiche. C'è tra tutto quanto è dato nello spazio una connessione logica; riferibile al suo esser dato nello spazio. Lo spazio essendo logicamente connesso in sè medesimo, tutto quanto è dato nello spazio è soggetto, per ciò stesso, a leggi assolutamente indeclinabili; per cui l'insieme delle cose ci risulta, sotto un aspetto, una sola cosa.

S'è oltrepassata, corretta, una concezione volgare; ma la si è anche in parte giustificata. Il concetto di sfera è (in quanto pensato) un solo concetto; ma due corpi sferici hanno caratteri uguali o simili (secondochè le sfere hanno raggi uguali o differenti), non un medesimo carattere, che sia comune a rigore. Ciò che rende ragione dell'uguaglianza o della somiglianza dei caratteri è l'unità dello spazio; che si può dir comune, in quanto ciascuna sua parte presuppone logicamente il tutto, ma che ha tuttavia parti distinte, l'una fuori dell'altra.

IV.

Consideriamo due fatti qualisivogliano. E fissiamo per ciascuno l'istante di una fase determinata. Per esempio: se si tratta del movimento d'un corpo (senza intervalli di quiete), l'istante in che il corpo ha una data situazione; se d'un corpo che si riscalda, l'istante in cui la temperatura ha un dato valore, ecc.; evidentemente, anche i fatti non fisici si risolvono in succesioni analoghe di fasi.

Gl'istanti così determinati, uno nell'un fatto l'altro nell'altro, o coincideranno, saranno cioè un unico istante; o non coincideranno, e l'uno dei due precederà l'altro. Non è possibile una terza eventualità.

E questo vuol dire che due fatti qualisivogliano, siano pure inimmaginabilmente diversi da tutti quelli di cui sappiam qualcosa e tra loro, siano pure senza connessione causale diretta o indiretta, attuale o possibile, se anche non avessero tra loro nessuna relazione d'altro genere, hanno sempre l'uno con l'altro una relazione temporanea.

Può darsi che le durate rispettive di due fatti non abbiano

alcun istante comune; in questo caso però uno dei due fatti precede l'altro. Il tempo nel quale i fatti accadono, è rigorosamente uno solo; benchè ciascun fatto del quale sia assegnabile un istante in cui cominci e un istante in cui finisca, ne occupi sempre soltanto una parte; minima, od anzi assolutamente trascurabile, rispetto allo scorrere del tempo.

Per i fatti fisici, l'unità dello spazio in cui tutti accadono, basta come vedemmo a costituire tra tutti delle relazioni logiche a cui l'accadere fisico non può assolutamente non soddisfare: fatti fisici non soddisfacenti alle leggi della geometria non sono possibili. La realtà fisica, e l'accadere fisico, sono qualcosa di necessariamente connesso in sè medesimo — a parte le relazioni causali — da un sistema *uno* di relazioni geometriche, ossia logiche. Per conseguenza, la persuasione volgare che i corpi, e i fatti a cui dan luogo, siano logicamente indipendenti tra loro, che il mondo fisico si risolva (sia per l'essere che per l'accadere) in un tritume d'elementi, estranei tra loro e disgregati in quanto la causazione accidentalmente non li connetta, — non può esser mantenuta. L'universo fisico è realmente un universo; è una cosa, e non una congerie, disordinata nè ordinata, di cose, di cui a ciascuna le altre non siano essenziali: una cosa che di certo non esclude una grande varietà di formazioni intrinseche; ma di formazioni che non sono concepibili all'infuori dell'unità che le comprende.

L'unità del tempo rende invitabile che le dette conclusioni vengano estese a fatti di qualsivoglia specie. Stabilisce tra i fatti — all'infuori della causalità, ed anche della spazialità — delle relazioni logiche, assolutamente inconciliabili col supposto che dei fatti possano essere indipendenti, estranei gli uni agli altri, se non in quanto la causazione accidentalmente li connetta.

L'estrema semplicità delle relazioni temporanee, che si riducono a quelle di simultaneità e di successione, non ci deve trarre in errore. Lo spazio ha tre dimensioni; perciò la geometria si svolge in una serie infinita di teoremi. La difficoltà d'impararla, congiunta con la sua innegabile validità, fa che ognuno s'accorga della sua importanza. La cronometria si riassume in

quattro parole, che tutti sanno a perfezione; perciò nessuno ci bada. Ma se è troppo facile per esser detta una scienza, non è per altro meno valida che la geometria; ed anzi ha su questa il vantaggio grandissimo di valere per tutto l'accadere, mentre la geometria vale soltanto per l'accadere spaziale.

Di due istanti che non coincidano, uno precede sempre l'altro. Un terzo istante, che non coincida con nessuno degli altri due, precederà il primo di questi, o seguirà il secondo, o cadrà tra il primo e il secondo. Un istante che ne preceda un altro, precede tutti quelli che seguono a questo. Quindi, tra gl'istanti che seguono un istante dato, non ce n'è mai uno che lo preceda; mentre un punto che si mova su di una linea, passando successivamente per i punti A, B, *prima* per A, *poi* per B, proseguendo il suo moto nello stesso verso, e se la linea è chiusa, ripasserà per A *dopo* di essere passato per B. Due durate che abbiano principio in un medesimo istante, sono uguali se hanno anche fine nel medesimo istante; se no, è minore quella che finisce prima. E tra le durate uguali o disuguali passano le medesime relazioni che in genere tra le grandezze uguali o disuguali, ecc. Nozioni trite; ma insieme leggi logiche, assolutamente indeclinabili, di qualunque accadere.

V.

Una questione che a rigore si potrebbe lasciar da parte, ma che non sarà male di brevemente discutere: siano A, B, C, D, quattro istanti, che si succedano in quest'ordine; denotiamo con t_1 l'intervallo AB, con t_2 l'intervallo CD. Noi paragoniamo t_1 e t_2; dicendoli, ora uguali, ora disuguali. E stabiliamo tra loro, nel secondo caso, delle relazioni aritmetiche determinate. Per esempio: l'intervallo tra quando l'orologio segna le 6 e quando segna le 8, è maggiore, precisamente doppio, dell'intervallo tra quando l'orologio segna le 2 e quando segna le 3. Si domanda come sia fattibile, intelligibile, un paragone tra due cose che, quantunque comprese tutt'e due nel tempo, sono fuori affatto l'una dell'altra.

Le lancette dell' orologio si movono di moto uniforme, perciò, a percorrere l' arco 6-8 impiegheranno un tempo maggiore, precisamente doppio, che a percorrere l' arco 2-3; il primo arco essendo maggiore, precisamente doppio, del secondo. Ma come so che le lancette dell'orologio si movono di moto uniforme? Perchè le vedo percorrere spazi uguali in tempi uguali. La possibilità di paragonare due intervalli di tempo, così da decidere se sono uguali o disuguali, è dunque presupposta dal procedimento con cui si voleva renderne ragione. Siamo in un circolo vizioso.

Tutti sanno che delle indicazioni d' un orologio non ci si può fidar sempre. Per evitare possibili errori, ciascuno di noi paragona ogni tanto le indicazioni del suo orologio con quelle di altri orologi; l' ultimo criterio è dato dall' orologio di qualche osservatorio astronomico. Gli astronomi, che in materia di tempo son meticolosi all' estremo, hanno degli orologi di un' estrema precisione, che d' altronde sottopongono a un sindacato incessante, per via di osservazioni celesti. E che in questo modo si riesca a soddisfare l' esigenza pratica — quella di noi, uomini volgari, e quella tanto più fina degli astronomi — è un fatto. Si riesce cioè a non credere uguali due tempi, che se tali ci paiono secondo un certo criterio applicato all' ingrosso, tali non ci parrebbero più secondo lo stesso criterio applicato con maggior cura.

Ma la questione teorica — gnoseologica — resta insoluta. Perchè il criterio è in sostanza sempre il medesimo. Io che guardo l'orologio, l'astronomo che osserva le stelle, tutti e due diciamo uguali due tempi corrispondenti a spazi uguali percorsi da mobili *supposti* moversi uniformemente (io suppongo uniforme la rotazione della lancetta, l' astronomo suppone uniforme quella della terra); ora, l' uniformità d' un movimento non è riconoscibile da chi non possa riconoscere se due tempi son uguali o disuguali.

Gl' istanti A, B, tra i quali passa l' intervallo di tempo che abbiamo chiamato t_1, siano segnati dal rispettivo cominciare di due fatti M_1, N_1; gl' istanti C, D, tra cui t_2, dal rispettivo comin-

ciare dei fatti M_2, N_2; e sia M_2 la ripetizione di M_1, N_2 quella di N_1. Per esempio: M_1, una pietra comincia a cadere; M_2, la stessa pietra ricomincia a cadere dallo stesso luogo; N_1, la pietra finisce la sua caduta; N_2, la pietra finisce per la seconda volta la sua caduta. Può darsi, ed anche sarà vero per l' ordinario, che l' apparire t_1 e t_2 come le durate di due fatti complessi, l' uno dei quali sembra la ripetizione dell' altro, faccia credere $t_1 = t_2$; ma questa credenza non è una necessità. Noi *sappiamo* che la rapidità con cui si succedono due fatti, può variare, dall' una all' altra delle volte che que' fatti (sempre uguali rispettivamente, supponiamo) si realizzano. Per esempio: la caduta d' una medesima pietra, dalla medesima altezza, esigerà intervalli di tempo differenti se i mezzi attraversati sono differenti. La rotazione della terra, da cui si ricava il giorno sidereo, potrebbe compiersi con velocità differenti; anzi noi sappiamo che la sua velocità diminuisce, e siamo riusciti a misurarne con molta esattezza la diminuzione lentissima.

VI.

Che si conclude? Che, quantunque il nostro *accorgerci* d' un intervallo sia subordinato all' accorgerci di due fatti (o di due fasi d' un fatto), i quali incomincino o finiscano rispettivamente negl' istanti estremi dell' intervallo medesimo, nondimeno, la durata noi la *concepiamo* indipendentemente dai fatti che ce ne fanno accorgere. *Giorno,* per l' uomo volgare, significa di certo l' intervallo, qualsiasi, tra due levate successive del sole; significherà, per l' astronomo, l' intervallo qualsiasi che passa tra due levate successive d' una medesima stella. Ma è *impossibile* che a tale concetto empirico non sottostia un altro concetto, sia pure confuso, e soltanto implicito; infatti noi comprendiamo, affermiamo come una possibilità, ed anzi come una realtà, che il giorno, inteso c. s., *va crescendo* (per il rallentarsi della rotazione terrestre). E questo, che noi comprendiamo e affermiamo, sarebbe una stravaganza insensata, e non sarebbe mai passato pel capo a nessuno, se quell' intervallo di tempo

che *oggi* passa tra due levate successive del sole o d'una stella, non si ripetesse uguale a sè medesimo sempre, sia qualsivoglia la velocità di rotazione della terra, la rapidità di un'altra qualsiasi variazione.

D' altra parte, se facciamo astrazione da ogni accadere, anche dal nostro variare soggettivo, non è più possibile parlare d'una durata divisibile in parti; la parola tempo non ha più significato.

Dunque il tempo presuppone bensì un accadere; ma la durata reale, intrinseca, d'un intervallo, non è costituita da nessuno in particolare dei fatti che la occupano; perchè ciascuno di questi fatti potrebbe anche durare più o meno. Rispetto a ciascun fatto particolare, la durata intrinseca d' un intervallo è una semplice possibilità. Come per lo spazio: ogni punto dello spazio è centro d'una sfera di raggio *r*; vale a dire, può essere occupato dal centro d' una sfera materiale di raggio *r*.

Alla domanda: — quale sia la realtà di questa possibilità — si risponde in due modi.

Primo: è l'accadere complessivamente preso; non questo nè quell' accadere, ma tutto l' accadere. Infatti: una particolare variazione può compiersi con rapidità maggiore o minore, durare più o meno; la terra, o quest' orologio, ritardano. Ma una variazione ritarda, o accelera, sempre in paragone di qualche altra; supporre che *tutte quante* le variazioni ritardino o accelerino, non ha senso. Per questo verso il presupposto del tempo è l' universo. L' universo in quanto varia. La realtà e l' unità del tempo sono la realtà e l' unità dell' universo; la sua uniformità è una legge dell' universo (variabile).

Secondo: è la coscienza del soggetto *conoscitivo*. Il tempo, come implicito nella coscienza sensitiva dell' accadere, il tempo di cui m' accorgo in quanto m' accorgo di un certo variare, non è uniforme. Due intervalli, *realmente* uguali, ma diversamente riempiti da quelle minime parti dell' accadere che sono contenute nella mia coscienza sensitiva, mi *appariscono* diverse. Cinque minuti che mi tocchi d' aspettare mentre ho furia, mi sembrano più lunghi d' un' ora passata in una piacevole conversazione;

s' io non facessi dei riferimenti (all' orologio od altro), che son cognizioni, l' errore sarebbe invincibile. Ossia non sarebbe un errore. L' uniformità del tempo c' è, in quanto io la concepisco; è una legge del mio concepire, del mio conoscere. Del concepire, del conoscere, d' ogni soggetto che ne sia capace.

Le due risposte coincidono.

Io conosco, in quanto una legge, che nella mia coscienza sensitiva è soltanto implicita, vi si rende esplicita. La mia coscienza sensitiva è coscienza della realtà, s' intende; un soggetto la cui coscienza sensitiva includesse tutto il reale, percepirebbe, con molti altri, anche i fatti che io percepisco. Ma la coscienza sensitiva, essendo limitata, è frammentaria. Le leggi che vi si fanno valere, e che in tal modo vi sono implicite, non vi si farebbero valere, non vi sarebbero implicite, se la coscienza sensitiva non si connettesse, per via dell' incoscienza, con la totalità, con l' unità dell' accadere; nella quale soltanto le leggi hanno il loro fondamento e il loro compimento.

Perciò, conoscere, acquistare coscienza esplicita d' una legge, significa sempre, da parte del soggetto, oltrepassare i limiti della propria sensitività, sollevarsi all' unità del tutto. Che un uomo sappia più o meno, e sia più o meno chiaramente consapevole del valor filosofico di quello che sa, questo poco importa. In altri termini: le leggi del mio pensare soggettivo e quelle dell' accadere oggettivo, coincidono. Io mi sforzo di connettere in un sistema i fatti di cui sono consapevole. A tal fine io devo ricostruirli, piegando l'attività mia, nel generalizzare, nell'affermare, nel negare, nel discorrere, a quelle medesime leggi da che i fatti sono regolati, che sono implicite nella mia coscienza e che in tal modo appunto si rendono esplicite. Tra le leggi a cui come pensante io debbo conformarmi, che formulo in quanto mi vi conformo, e quelle che reggono l' accadere, non c' è, nè ci può essere, differenza; o non ci sarebbero cognizioni.

L' uniformità del tempo è insieme un' esigenza logica e un' esigenza reale: reale in quanto logica, logica in quanto reale. Costituisce un' altra prova d' una logicità essenziale alle cose, della loro fondamentale unità.

Diciamo qui due parole del numero che si suole, forse un po' a capriccio, connettere col tempo.

Le cose distinte, i fatti distinti, sono numerabili. Perchè sia possibile numerare degli elementi, bisogna che ciascuno sia considerato come *un elemento;* bisogna cioè che a tutti sia riconosciuto un qualcosa di comune. Dei diversi non sono, in quanto diversi, numerabili: un tale ha vent'anni, e dieci soldi; nessuno dirà che dunque abbia trenta.... Trenta che?

I numeri sono concetti; l'aritmetica è una scienza puramente razionale; costruibile senza nessun riguardo a delle realtà. E nondimeno valida per la realtà. Sotto certe condizioni però: se il numero degli elementi varia intrinsecamente, secondo una legge di cui non si sia tenuto conto, le applicazioni dell'aritmetica falliscono. Ma questo vuol dire che la scienza della realtà non si riduce all'aritmetica sola; non che la realtà possa contraddire all'aritmetica.

In ultimo: il numero come concetto (come pura mentalità), e il numero come carattere d'un gruppo d'elementi, coincidono a rigore. Si potrà discutere (senza ragione, credo io) se nella realtà ci siano *realmente* forma, estensione, colore, suono; ma che *quattro* sia soltanto il modo con che io concepisco le zampe d'un cavallo, non un carattere di quella molteplicità, che sono esse zampe, non è una supposizione che abbia senso.

Dunque l'aritmetica implica una *certa* unità delle cose; una razionalità, che si fa valer nelle cose, e ch'è rigorosamente la medesima, sia nelle cose che nel nostro pensiero.

VII.

Noi siamo essenzialmente attivi e passivi; sia rispetto all'esterno, che in noi medesimi. Nell'operare incontriamo degli ostacoli, che fanno impressione sopra di noi. E i fatti strettamente psichici, od esclusivamente nostri, si modificano a vicenda e in tal modo si collegano tra loro, così nel campo della coscienza come in quello dell'incoscienza. Il soggetto non sente la propria realtà che in quanto il suo vivere consiste in un

connettersi causale di fatti; non distingue de' fatti esterni come reali dalle immagini sue di essi fatti, che in quanto s' accorge che quei fatti modificano la sua coscienza e si modificano tra loro. L'io non conosce la realtà di sè stesso e del mondo esterno, che in quanto si rende conscio esplicitamente di quelle relazioni di dipendenza che dal semplice soggetto sono soltanto vissute.

La connessione causale intrinseca è dunque un costitutivo della realtà in quanto realtà. Ne segue, che per approfondire la nostra cognizione della realtà, dobbiamo approfondir la nostra cognizione della connessione causale.

La connessione causale è una connessione tra de' fatti, tra de' concreti; le mentalità, concetti e giudizi, ne restano fuori. (L'avere un concetto, il proferire un giudizio, sono fatti reali d'un soggetto determinato, sottoposti alla connessione causale. Ma la connessione causale di questi fatti psichici con altri, o tra loro, non è confondibile con la relazione logica tra i concetti e tra i giudizi). Ebbene: tra de' fatti reali ci sono delle relazioni logiche identiche a quelle che valgono per le pure mentalità.

La ragione perchè tra de' concreti son possibili delle relazioni logiche, fu indicata quando si discorse dello spazio e del tempo; e in ultimo si riduce a questo: che i caratteri e le leggi della realtà sono concetti e giudizi. Aggiungiamo un paio d'esempi.

La luna, ch'è illuminata dal sole, gira intorno alla terra in un cerchio escludente il sole. Ne segue che la luna, vista dalla terra, debba presentare le note fasi. Geometricamente: una sfera sia divisa da un piano in due emisferi α, β (illuminato, e tenebroso); e da un altro piano in due altri emisferi γ, δ (visibile da un dato punto, e rispettivamente invisibile); γ si spezzerà in due parti, pienamente determinate dalla giacitura de' due piani, e appartenenti l'una ad α l'altra a β. La geometria di certi concreti è pur sempre la geometria.

Oppure, dico: $12 - 7 = 5$; formulo, tra dei concetti, una relazione logica. Ma se ho in tasca 12 soldi, e ne spendo 7, è certo che numerando i soldi rimasti, riconoscerò d'averne 5

per l' appunto. L' aritmetica di certi concreti è pur sempre l' aritmetica. Naturalmente, perchè l' aritmetica risulti applicabile a certi concreti, bisogna che i concreti soddisfacciano ai presupposti dell' aritmetica. Bisogna, nel nostro caso, che i soldi siano cose invariabili, e non escano dalla mia tasca se non per via dell' operazione considerata. Anche l' applicazione della geometria non è del tutto incondizionata; ma trattandosi di realtà esterna, è meno condizionata, la realtà esterna essendo sempre spaziale.

Dunque: un fatto può essere conseguenza logica d'un altro. Quando ciò sia, e sia messo in chiaro, noi comprendiamo la ragione — una ragione assolutamente ineccepibile — perchè all' un fatto l' altro segua o s' accompagni di necessità. Comprendiamo che i due fatti (o quei tanti tra cui passa una relazione della specie indicata) si riducono in ultimo a un solo e medesimo fatto.

Ma la connessione tra due fatti non è sempre della specie indicata.

Un corpo riscaldato si dilata. Perchè? Una legge fisica è un giudizio il quale cadrà come ogni altro, in ordine alle sue connessioni o relazioni, sotto il dominio della logica. Ma si domanda perchè la legge valga, perchè il giudizio sia vero. E non si può rispondere nè con un richiamo all' evidenza immediata, come per gli assiomi, nè con una dimostrazione apodittica, come per i teoremi. La legge che lega tra loro la temperatura e il volume, non è la stessa per ogni corpo, e nemmeno per uno stesso corpo a diverse temperature (l'acqua, tra 0° e 4°, si contrae col riscaldamento); per comprenderne la ragione, bisognerebbe saper molto più che non si sappia, intorno alla natura dei corpi e del calore. O forse nessuna cognizione basterebbe. Le leggi di gravitazione valgono, a quanto sembra, per ogni corpo in ogni circostanza; sono, tra le leggi fisiche, le più simili a leggi geometriche. Siamo tuttavia così lontani dal conoscerne la ragione, che possiamo, senz' apparente incongruenza, supporle condizionate, o approssimate.

Oltre alle leggi logiche, o della cognizione, intrinseche al-

l'attività conoscitiva, e che l'attività conoscitiva può formular da sola, senza riguardo ad elementi di fatto, — ci son le leggi fisiche, o dell'accadere, intrinseche a un'attività diversa dalla conoscitiva, e che l'attività conoscitiva deve indurre da elementi di fatto.

Anche le leggi psicologiche, benchè diverse dalle fisiche, saranno al par di queste distinte dalle logiche; sono anch'esse leggi d'un accadere.

I fatti sono causalmente connessi tra loro, in quanto la loro simultaneità e la loro successione sono regolate da leggi fisiche — o da leggi psicologiche. In fisica, ed anche in psicologia, non si può prescindere dalla considerazione di un *qualcosa* da che dipende l'interferire dei fatti, anzi l'accadere: forza, od energia. Sulla distinzione tra questi concetti, e sulla loro diversa determinazione, secondochè si parli di fatti fisici o di fatti psichici, non ci dobbiamo fermare; ma, insomma, forza od energia, significano insieme realtà e causa.

Un fatto può essere la conseguenza d'un altro; può esserne l'effetto. E tra queste due relazioni bisogna distinguere.

VIII.

Quando si dice che un fatto A è causa d'un fatto B, s'intende in primo luogo di escludere che la relazione tra i due fatti sia puramente logica. B non si deduce da A senza presupporre certe leggi, che sono leggi di forza o d'energia: non logiche pure, ma causali. Sicchè quello di causa risulta un concetto primitivo, non eliminabile nè riducibile ad altro.

S'intende, inoltre, che B, quantunque non deducibile come sopra, si realizza sempre, quando si realizzi A; non si realizza mai, quando A non si realizzi. Questo però — importa notare — *supposte certe circostanze determinate.*

Infatti: che l'accadere di A sia condizione necessaria e sufficiente dell'accadere di B, siano qualisivogliono le circostanze, non è vero. Una lastra di vetro può andare in pezzi anche se non è colpita da un sasso (per esempio, per uno squilibrio di

temperatura tra le sue parti); può non andare in pezzi anche se colpita (posto che il sasso arrivi con piccola velocità). Io nondimeno affermo la sassata esser causa della rottura; in quelle circostanze, sottintendo, la rottura non sarebbe avvenuta senza la sassata.

In sostanza: quando s' afferma una connessione causale tra due (o più) fatti, s' afferma insieme, almeno implicitamente, che gli altri fatti anteriori o simultanei non hanno connessione causale col gruppo considerato. Gli altri fatti avrebbero anche potuto essere diversi, entro certi limiti, senza che la connessione del gruppo risultasse alterata. Se quei « certi » limiti (d' ordinario concepiti molto vagamente) fossero stati superati, anche « altri » fatti avrebbero preso parte attiva nel processo, che sarebbe riuscito diverso. Ma i limiti sarebbero mutati, non soppressi: una quantità di fatti sarebbero in ogni modo rimasti estranei al processo causale considerato.

Il concetto comune di connessione causale sembra inseparabile da quello di sconnessione. Su questo punto non sarà male insistere per poco.

Supponiamo che tutto il variare si riducesse all' eventuale verificarsi dei fatti A e B. A, se accade, viene seguito sempre da B; B, se accade, viene preceduto sempre da A. Un'induzione semplicissima permetterebbe subito di riconoscere che A e B sono collegati da una legge fissa.

Ma bisogna tener conto delle circostanze variabili. Ora: se il variare delle circostanze si riducesse all' accadere o non accadere di un terzo fatto C, semplice come A e B, un' induzione appena più complessa della precedente permetterebbe di riconoscere se all' apparire di C segua o no un variare del nesso AB. Ma invece le circostanze variano all' infinito: noi siamo lontanissimi dal conoscerle tutte; soltanto siam sicuri che non si ripetono le stesse mai. Quindi non verremmo in proposito a capo di niente, se non facessimo per così dire un mucchio solo di tutte, salvo alcune poche, ritenendole — salvo quelle poche di cui si tiene conto — benchè variabili, affatto inefficaci, non connesse con l' accadere considerato. Se quello che accade ne'

più lontani spazi celesti, od anche (trattine pochi fatti) a due passi da me, potesse aver influenza sul rompersi o no di un vetro della mia finestra, io non potrei saper niente delle cause a cui riferire la rottura di esso vetro.

La distinzione tra i concetti di connessione logica e di connessione causale, — e l' inseparabilità, o la correlatività, dei concetti di connessione e di sconnessione (causali), — ci fanno comprendere come sia sorto il concetto di « forza », così oscuro, e nondimeno essenziale a quello di causa o tutt' uno con questo; ci aiutano a comprendere in che modo si sia arrivati a concepire la realtà come un aggregato di cose, indipendenti tra loro se non in quanto l' una eserciti eventualmente sull' altra la sua « forza ».

Due corpi si movono, uno qui, l' altro là, ciascuno per suo conto, affatto indipendentemente. Non c' è ancora niente che distingua i due movimenti, come reali, dai movimenti soltanto rappresentati o pensati di due solidi geometrici. Ma in virtù dei loro movimenti, i due corpi tendono ad occupare un medesimo spazio. Impossibile, perchè i due corpi sono reali, cioè impenetrabili. Perciò, al contatto geometrico segue una collisione fisica; i due corpi non possono continuare a moversi tutt' e due come prima, indipendentemente; l' uno disturba l' altro, in un modo che dipenderà dalla natura dei corpi; delle forze latenti si sprigionano, dell' energie si trasformano. Viene *prodotta* una qualche novità, non importa quale; prodotta dall' interferire accidentale di elementi che sono essenzialmente sconnessi; come in generale si ritengono sconnessi tutti gli elementi dell' universo la connessione dei quali non sia d' immediata evidenza.

IX.

Questa concezione frammentaria della realtà e dell' accadere — concezione di cui l' atomismo costituisce l' espressione più rigida — non è confermata dall' esperienza. Che per fare levar il bollore a una stessa quantità d' acqua, alla stessa temperatura iniziale, posta nella stessa pentola, sullo stesso fornello, ci

voglia un po' più di carbone a terreno che ad un quinto piano, e che l' acqua bollente abbia nel primo caso una temperatura un poco più alta, una donnicciuola non crederà, e nondimeno è vero. Che le oscillazioni d' uno stesso pendolo abbiano diverse durate in luoghi diversi (a diverse latitudini), Galileo non sospettava, e nondimeno è vero.

Non accadono fatti che a rigore si possan dire indipendenti. È vero bensì, che i fatti non si connettono tra loro tutti nello stesso modo. Noi diciamo, che i fatti d' un gruppo sono connessi causalmente tra loro, e non connessi con fatti non appartenenti al gruppo. Esattamente: le connessioni tra fatti del gruppo si rendono manifeste ad ognuno che abbia senso e discorso; laddove le connessioni con fatti esterni non si renderanno manifeste che in seguito ad osservazioni e a discorsi di finezza e di potenza eccezionali.

Le orbite descritte dagli astri del sistema solare si possono, con un' approssimazione ottima dentro certi limiti di tempo, ritenere indipendenti ciascuna dalle altre. Tenendo conto della loro dipendenza reciproca, e ritenendole indipendenti da ogni accadere esterno al sistema, si ha un' approssimazione ben maggiore, insuperabile finora. Le attrazioni delle stelle su quegli astri non possono esser calcolate, nè danno luogo a perturbazioni osservabili; ma che debbano esercitare una qualche influenza, minima, capace nondimeno di rendersi osservabile col tempo, nessuno dubiterà.

Molte azioni — o loro variazioni — rimangono inavvertite, oltrechè per la loro tenuità, per il tempo, lunghissimo in certi casi, che richiedono a propagarsi: la luce, pur tanto rapida, per arrivare a noi da certe stelle impiega forse delle migliaia d' anni. V' è dunque una doppia ragione perchè certi gruppi di fatti a noi appariscano indipendenti: lo squilibrio in un gruppo, che tien dietro allo squilibrio in un altro, è molte volte inosservabilmente piccolo, e avviene troppo tardi perchè noi si possa riferirlo alla sua vera cagione.

Inoltre: il richiedersi un tempo, a che gli squilibri si ripercuotano da un gruppo ad un altro, sembra escludere che i fatti

costituiscano un sistema veramente uno. Si abbia una spranga d' acciaio, di conveniente lunghezza. Colpiamola con un martello ad un' estremità, il colpo essendo nella direzione della lunghezza, e abbastanza forte per determinare uno spostamento della spranga. Passerà un tempo, misurabile quantunque breve, da quando s' è dato il colpo, a quando il movimento può essere osservato all' estremità opposta. E ciò prova che la spranga non è assolutamente rigida; non è a rigore d' un sol pezzo, come sarebbe un solido geometrico. In un solido geometrico, un movimento impresso a un suo punto non sarebbe seguito, *poi,* da un movimento di tutto il corpo; avrebbe per *immediata* necessaria conseguenza il movimento di tutto il corpo. Analogamente (si dirà): se i fatti costituissero una vera e propria unità, gli squilibri non si propagherebbero *col tempo* da gruppo a gruppo; ma uno squilibrio d' un gruppo avrebbe per immediata necessaria conseguenza lo squilibrio di ogni gruppo: esso non *produrrebbe*, ma *sarebbe*, lo squilibrio d' ogni altro.

Certo, il richiedersi un tempo affinchè gli squilibri si propaghino, prova che i gruppi di fatti, e i fatti singoli, sono realtà distinte. Cosa evidente per sè medesima. Il mondo che apparisce al soggetto, il soggetto al quale il mondo apparisce, ch' è pur esso un elemento del mondo, non sono illusioni: sono la realtà. Io che scrivo, la penna con cui e il foglio su cui scrivo, il mio scrivere, siamo elementi di fatto, distinti e diversi, assolutamente non riducibili ad una unità, se la riduzione significasse abolizione della distinzione, della diversità. Si tratta non di abolire, ma di comprendere. Noi diciamo, che precisamente le distinzioni, e le connessioni, che osserviamo, considerate così come le osserviamo, i contenuti e i fatti della coscienza soggettiva personale, diventano altrettanti assurdi se non si ammette che formino, senza perdere niente delle loro distinzioni osservate, una vera unità organica. La realtà dei distinti esige che il tutto non si risolva nel loro semplice caotico aggregato: esige che il tutto sia uno. Ma il tutto, essendo l' unità dei distinti, esige alla sua volta i singoli distinti. Come per esempio i fatti della mia vita consapevole (parlo dei fatti esclusivamente miei)

non accadrebbero se io non fossi; e viceversa io non ci sarei se que' fatti non accadessero. L' impossibilità di risolvere me in un aggregato di sentimenti, di volizioni, di ricordi, ecc., non sopprime la distinzione tra questi fatti; la giustifica e la presuppone. L' unità dell' universo non esclude un' infinita intrinseca varietà; l' unità dell' universo reale, che include il tempo, l' accadere, non va confusa con l' unità dello spazio. (Del resto, anche lo spazio, benchè uno, ed anzi perchè uno, implica l' infinita varietà delle figure; le quali alla loro volta implicano l' unità dello spazio).

X.

L' opinione volgare, che le connessioni causali siano, non già essenziali alle cose, ai fatti, bensì accidentali e violente, intesa come va intesa, e come la intende il volgo, non è un errore. L' acqua d' un ruscello, se qualche pietra non rotola o non viene precipitata nel suo letto, a farle una violenza evidentemente accidentale, scorre indipendentemente da tutto il resto; ecc. Il volgo non costruisce una metafisica, nè una filosofia naturale; i suoi giudizi non hanno altro ufficio che di formulare delle distinzioni: e son veri, perchè le distinzioni formulate sono distinzioni di fatto. L' errore lo commettiamo noi, se ai giudizi del volgo, che nell' intenzione del volgo sono semplici descrizioni o constatazioni di carattere pratico, attribuiamo, senza critica, un valore dottrinale.

Nel mondo esistono delle cose, accadono dei fatti, che sono distinguibili. E che dunque sono altrettanti distinti; hanno una *certa* indipendenza reciproca. In quanto una cosa non è l'altra, un fatto non è l' altro, in quanto ciascuna cosa, ciascun fatto, ha qualcosa di proprio, costituisce sino a un certo segno un individuo: una cosa esiste, un fatto accade, sia quel che si voglia delle altre cose, degli altri fatti. E il connettersi causalmente, l' interferire, il condizionarsi e mutarsi e determinarsi a vicenda, è, in ordine a ciascuna cosa e a ciascun fatto, come individuo distinto, un' accidentalità, una violenza che viene dal di fuori.

E che, per effettuarsi e per propagarsi, esige tempo. In quanto A e B sono, in un certo senso cioè sotto un certo aspetto, indipendenti, è chiaro che non si modificheranno a vicenda se non passano dalla condizione d'indipendenza a quella d'interferenza; per esempio, se non vengono in contatto. A che si richiede tempo. B, essendo modificato in seguito all'avere interferito con A, interferendo con C lo modificherà diversamente da come avrebbe fatto se non fosse stato modificato; ci sarà, nell'interferenza BC, una traccia della preceduta interferenza AB. E via discorrendo.

L'interferenza AB finirà con l'avere una qualche ripercussione, per minima, in ogni cosa, in ogni fatto. Ma ci vorrà tempo: lunghissimo tempo. E il richiedersi tempo, affinchè gli squilibri, o le mutazioni dovute alle interferenze, si propaghino, implica — secondochè notammo — che i distinti, da noi parzialmente osservati con esattezza maggiore o minore, siano reali, e abbiano una relativa indipendenza; che l'universo non sia così *uno* da escludere ogni moltiplicità intrinseca.

Tuttociò è fuori di questione. Ma una questione sorge. Della quale, se il volgo non si preoccupa, se anche il fisico e il psicologo possono (fino a un certo segno) non preoccuparsi, ci dobbiamo preoccupare noi, che vogliamo arrivare a una concezione dell'universo.

L'interferire suppone dei reali distinti, che interferiscano. E in quanto gli elementi, che interferiscono, sono reali distinti, non è essenziale agli elementi medesimi; è dunque accidentale, violento. Ma sarebbe possibile, se gli elementi tra cui ha luogo non fossero collegati da relazioni *essenziali,* altre da quelle che vengono determinate, prodotte da esso interferire?

Sopprimete la distinzione, o dichiaratela illusoria; e avrete soppresso l'interferire. Ma supponete che la distinzione sia recisa e assoluta; fate di ciascuna cosa, di ciascun gruppo di fatti, quasi un mondo a sè, che possa stare o variare secondo certe sue leggi esclusivamente intrinseche, proprie, all'infuori d'ogni altra cosa, d'ogni altro gruppo di fatti; e avrete ancora soppresso l'interferire. Anzi: avrete, con l'esagerarla, soppressa la distinzione.

Infatti, anche la distinzione è un fatto d'interferenza. Certi elementi A, B, C,... — Monte Mario, la casa, l'amico, un suono di campana, il variar della temperatura e della luce,... — io li distinguo l'un dall'altro, e da me. Li distinguerei se tutti non fossero inclusi, quand'anche non in tutto, nell'unità della mia coscienza? Io, in quanto essere consapevole (ai medesimi risultati s'arriverebbe se si tenesse conto anche dell'incoscienza) sono quella certa unità di coscienza. Unità che non è separabile dagli elementi di cui è l'unità. Io dunque sono, benchè non esclusivamente, anche A, B, C,...; e non di meno distinguo A, B, C,...; l'un dall'altro, e da me. Nondimeno! anzi, perciò. Se A, B, C,... fossero *assolutamente* distinti da me, fossero un mondo a parte da quell'altro mondo che son io, non sarebbero costitutivi della mia coscienza, di me; io non li distinguerei, ed io stesso non sarei quel che sono.

La distinzione non è, nè illusoria, nè assoluta. C'è in quanto non è assoluta; e non è assoluta in quanto c'è. Il reale interferire presuppone a un tempo, e la realtà della distinzione, e che la distinzione sia distinzione soltanto, non separazione recisa, indipendenza piena e assoluta.

Vediamo come queste conclusioni siano confermate da un esame sommario dell'accadere meccanico.

XI.

Ogni corpo ha una forma, un'estensione, una situazione. Tuttociò presuppone lo spazio: tutto lo spazio, non quello soltanto ch'è occupato dal corpo; lo spazio, ch'è il medesimo per ogni corpo, ed essenzialmente uno. Il movimento d'un corpo presuppone poi, oltre allo spazio, il tempo: tutto il tempo, non quello soltanto che segna la durata del movimento; il tempo, ch'è il medesimo per ogni movimento, ed essenzialmente uno. Che lo spazio e il tempo implichino, esprimano, una certa unità dell'universo; che l'unità dell'uno e quella dell'altro escludano la separazione recisa, l'assoluta indipendenza reciproca dei corpi e dei fatti, abbiamo già rilevato. Ma le relazioni essenziali, sta-

bilite dallo spazio e dal tempo, sono relazioni tra caratteri astratti della realtà; non è ben chiaro come siano relazioni tra le realtà in quanto realtà. Caratteristiche della realtà sono le connessioni causali. Ebbene: queste, mentre col realizzarsi rimescolano per così dire i distinti, sopprimono certe distinzioni, altre ne producono, e insomma costituiscono dei distinti un' unità che oltrepassa le distinzioni, d' altra parte presuppongono un' unità sottostante alle distinzioni; un' unità, che non si deve alle connessioni causali, ma n'è condizione: un' unità essenziale, fondamentale.

Un corpo si move, indipendentemente (così pare) da ogni altro. Si move in linea retta, con velocità costante. Affinchè il moto sia reale, bisogna che il mobile sia reale; non abbia soltanto delle proprietà geometriche — forma, estensione, situazione (variabile), — ma, inoltre, una massa. Una massa determinata si move con una determinata velocità: esiste una certa quantità d' energia cinetica, una causa capace di produrre un effetto.

Capace di produrlo: dunque relativa essenzialmente, necessariamente, ad altro.

Perchè un elemento qualsiasi A, in quanto sia considerato in sè stesso (non insistiamo sull' assurdità di un tal considerare: l' atto del considerare suppone un soggetto che lo compia, un oggetto, su cui lo si compia, e stabilisce, quand'anche non presupponesse, una relazione tra l' uno e l' altro), potrà ben possedere una capacità di conservare o di modificare sè stesso, ma non mai quella di produrre un qualsiasi effetto esterno. La capacità di produrre un effetto esterno implica un esterno, su cui od in cui si produca l' effetto. L' affermazione: — una massa in movimento costituisce un' energia, — implica quest' altra: — l' esistenza d' una sola massa in movimento è assurda. —

Si risponderà forse, che l' energia costituita dalle masse in moto è una capacità intrinseca alla massa; il movimento, infatti, si perpetua. Ma la risposta è insufficiente per due ragioni. Primo: il movimento si perpetua sempre, siano grandissime, o piccolissime, la massa e la velocità. Non è dunque assolutamente possibile riconoscere, tra due qualisivogliano energie cinetiche,

ciascuna considerata in sè stessa, una diversità. Ma le diversità si riconoscono, e senza riconoscerle non sarebbe possibile una meccanica; dunque un' energia cinetica non è mai considerata in sè stessa, nemmeno quando c' immaginiamo di considerarla in sè stessa (dicendo: è l' energia *tale*, indipendente da ogni altra).

Secondo: il movimento d' una massa non può essere soltanto capace di conservar sè stesso. Perchè allora il movimento d' una massa non sarebbe mai capace di modificare il movimento d' un' altra. E l' interferire accidentale o violento, dai caratteri del quale si pretende inferire l' assoluta indipendenza dei distinti, sarebbe impossibile.

Aut, aut. Due energie cinetiche possono interferire, o non possono. Se non possono, chiudiamo questo libro, e ogni altro; non parliamo, nè di universo, nè di cose o di fatti singoli, nè di realtà, nè d' illusioni: smettiamo d' osservare, di pensare. Se possono, allora ciascun' energia è intrinsecamente, per sè stessa, relativa ad un' altra, a qualcos' altro. La possibilità dell' interferire non è un prodotto delle condizioni (urti, per esempio) che occasionano l' attuale interferire; è un presupposto, senza di che le condizioni sarebbero inefficaci. Dell' energie che possono interferire, non sono elementi di cui ciascuno abbia un' esistenza sua propria, separata: una c' è, in quanto ce ne sono dell' altre, rispetto alle quali è energia.

Perchè un urto abbia luogo, non basta che si abbiano due masse in movimento, che tendano, in virtù dei loro movimenti, a occupare simultaneamente un medesimo spazio; bisogna inoltre che le masse siano, almeno in un certo grado, impenetrabili. C' è bisogno di avvertire che l' impenetrabilità — la proprietà che ha un corpo di non ammettere altri corpi nel suo spazio — è relativa essenzialmente? Che, in altre parole, dire: — un corpo è impenetrabile in sè stesso (per suo conto) — ha tanto senso quanto il dire: — il corpo tale dista dieci braccia, non da un altro, ma da sè stesso; questo suo distare costituisce una sua proprietà intrinseca ed esclusiva. —

Similmente: un corpo ha una temperatura. Cioè determina,

in un animale, un' impressione di freddo o di caldo; in un altro corpo, una variazione, sulla natura della quale non dobbiamo fermarci, ma che alla sua volta determina una variazione di volume. Se prescindiamo da questi o altrettali effetti esterni, possibili (ed anzi reali, sempre), alla parola « temperatura » non è più possibile attribuire nessun significato.

Ed è inutile insistere. Tuttociò che possiamo sapere o supporre di un qualsiasi distinto, implica sempre una qualche sua relazione con qualche altra cosa. I distinti ci sono; ma ciascuno presuppone gli altri; e tutti presuppongono l' unità dell' insieme. All'infuori di questa, distinti reali, connessi causalmente tra loro, non sono più possibili; quel concetto d' un distinto che resta facendo astrazione dall' unità, non è più il concetto d' un distinto reale; non è che il concetto d' un suo carattere (quello d'essere un distinto), realmente non separabile dagli altri.

XII.

Ora possiamo comprendere con qualche chiarezza la somiglianza e la differenza tra effetto e conseguenza; ossia formarci della causalità, che è quanto dire della realtà, un primo concetto. Un concetto cioè, che potrà essere indefinitamente perfezionato e integrato; che non è niente più di un abbozzo; ma che nelle sue determinazioni, per quanto insufficienti, è definitivo. Come, per esempio, il contorno generale che un pittore abbia tracciato d'un ritratto, non è il ritratto compiuto, ma n' è un elemento, che dovrà essere compiuto da altri elementi, ma che non potrà essere abolito da nessun altro.

L' universo include un gran numero (un' infinità) di formazioni distinte, particolari. Non c' è, o noi finora non abbiam riconosciuto, alcun motivo per supporre che nell' universo vi sia parte non occupata dalle dette formazioni (questo linguaggio spaziale, a cui sarebbe difficile sostituirne un altro, non faccia supporre che l'universo abbia soltanto caratteri spaziali). Quindi parrebbe doversi dire, piuttosto, che l'universo consti delle dette formazioni. Ma l' esprimerci così farebbe credere che l'universo

in tanto esista, in quanto esistono le formazioni, che sia un aggregato di formazioni, come un muro è un aggregato di pietre, a cui l' esistenza del muro non è essenziale. Mentre invece ogni formazione ha per presupposto l' universo di cui è formazione, da cui è assolutamente inseparabile. Come per esempio i vortici, che si formano in un fiume, lo presuppongono, e non ne sono separabili : sono dei distinti, ma subordinati all' insieme in cui tutti sono inclusi.

Ciascuna formazione singola è un fatto di coscienza : uno di quei fatti di cui siamo consapevoli ; o in ogni caso un fatto di cui potremmo esser consapevoli, se vivessimo in condizioni diverse. Realtà e fatto di coscienza, sono, per quanto vedemmo, tutt' uno. Evidentemente, non è necessario, e neanche supponibile, che ciascuna formazione debba essere inclusa in qualche particolare unità di coscienza : com' è per esempio dei colori che io percepisco.

Siccome però tutte le formazioni sono fatti di coscienza, la loro unità, vale a dire l' universo, non può essere che una specie di unità di coscienza.

Sui caratteri di questa unità superiore, che per ora designeremo come l' Uno, qualcosa diremo, qualche discussione avvieremo, nel capitolo seguente. Per ora notiamo che l' essere, l' Uno, una specie di unità di fatti di coscienza, non implica, *eo ipso*, che l' Uno sia consapevole come una persona, o come un soggetto. Perchè nemmeno quei fatti che sono collegati nell' unità d' un soggetto particolare, non sono tutti collegati nell' unità dell' autocoscienza (ci sono dei soggetti non autocoscienti) ; e neanche nell' unità della coscienza presa in senso stretto e più proprio : oltre all' unità di coscienza propriamente detta, in un soggetto abbiam riconosciuta una particolare unità d' incoscienza. L' unità costitutiva dell' universo, l' Uno, potrebbe esser paragonabile piuttosto all' unità d' incoscienza, che all' unità di coscienza, d' un soggetto. E d' altronde non si può negare l' essenziale incongruità di simili paragoni ; perchè ogni soggetto, considerato nell' autocoscienza o nella coscienza o nell' incoscienza, è pur sempre una formazione dell' Uno e nel-

l' Uno; laddove questo non è una formazione: include necessariamente sè stesso, ma non include nè presuppone nient'altro. L' Uno è, di certo, unità di fatti di coscienza; ma potrebbe non essere unità di coscienza, in un senso analogo a quello che questa locuzione ha quando è usata per caratterizzare un soggetto particolare.

L' unità dell' Uno non esclude la molteplicità delle formazioni, anzi la include, la esige — come l' unità del soggetto include, ed esige, la molteplicità de' suoi fatti —; ma non per questo è meno rigorosa; è anzi più rigorosa che non l' unità del soggetto. È questo un punto che venne provato troppe volte perchè sia conveniente insistervi di nuovo, ma che importa di non dimenticare.

Le formazioni, come incluse tutte nell' Uno, come formazioni sue, hanno tutte alcunchè di comune. Il che non implica niente di misterioso; ma questo, semplicemente: che a ciascuna sottostà l' Uno, integralmente. Due vortici d' un fiume hanno in comune d' essere vortici del medesimo fiume. Senonchè: la massa d' acqua che gira nell' uno, e quella che gira nell' altro, non sono una massa numericamente unica; laddove l' Uno è numericamente unico.

L' unità dell' Uno sottostante, *comune* a tutte le formazioni, rende ragione di ciò che in queste si riconosce di *uguale*. Così, come s' è visto, l' unità dello spazio rende ragione dell' uguaglianza tra figure distinte; l' unità del tempo, dell' uguaglianza tra intervalli distinti. E analogamente, senza che ci sia bisogno d' entrare in più minuti particolari, per tutti gli altri casi.

Ora: il comune, ciò che può essere predicato univocamente di quanti si vogliono concreti, di quante si vogliono formazioni distinte, è il concetto. E le relazioni tra concetti — relazioni che nella coscienza personale si rendono esplicite in forma di giudizi — sono le verità razionali. Dunque l' Uno — realtà sottostante alle sue formazioni, loro costitutivo essenziale, fondamentale — è, per ciò stesso, ragione immanente nelle sue formazioni medesime. L' accadere ubbidisce a leggi razionali, significa: la razionalità è immanente alle formazioni dell' Uno, in

quanto formazioni dell' Uno: non si tratta di leggi che si facciano ubbidire, valere, in un campo distinto dal loro, com' è delle leggi umane, da cui sono disciplinate delle volontà, forse ribelli o indifferenti; le formazioni sono conformi alle leggi, perchè l' esservi conformi è essenziale al loro essere di formazioni.

Essendo intrinsecamente una, la ragione è immanente tutta a ciascuna formazione. Quindi è immanente anche a ciascun soggetto. Il soggetto, distintamente consapevole, può rendere distinta, esplicita nella sua coscienza, la ragione che vi è immanente. Può conoscere.

Donde si ricava una conseguenza immediata: la ragione che noi ci rendiamo dei fatti, è rigorosamente una con quella ch' è immanente ai fatti, o dalla quale i fatti sono regolati.

La cognizione che ognuno di noi può procacciarsi, è sempre limitata, parziale, frammentaria. Nessuno riesce a rendere esplicita pienamente la ragione implicita nella sua coscienza. La ragione, infatti, si rende nella coscienza personale esplicita per via di discorso; e risolvere nella trama d' un discorso l' unità intrinseca della ragione, è volersi esprimere con un linguaggio inadeguato; come voler estrarre la radice da un numero che non sia quadrato perfetto. Ma la ragione che divien esplicita nella coscienza, è pur sempre la ragione. Ossia la cognizione, benchè sempre necessariamente incompleta, e perciò aumentabile, perfezionabile senza fine, quando fa un passo, quel passo è definitivo. Alla verità s' arriva non senza fatica; ma una volta che ci s' è arrivati, s' è arrivati (pare un bisticcio, ma non saprei esprimermi altrimenti) alla verità.

XIII.

Le connessioni causali, per una parte richiedono, per un' altra escludono che i singoli concreti, le formazioni dell' Uno, costituiscano un sistema logico rigoroso.

Come si esce da questa antinomia?

Non c' è che un mezzo, a quanto sembra. Oltre alle variazioni che sono determinate per delle ragioni logiche da dell' altre variazioni, bisogna che se ne dian di quelle che non

sono determinate in modo alcuno, che mancano cioè d' una ragione logica in altre: delle variazioni assolutamente iniziali.

Che variazioni di questo genere si diano, è provato dalla spontaneità dei soggetti. Notando che la spontaneità non è punto un privilegio dei soggetti sviluppati; anzi, sembra essere tanto più schietta e piena quanto più il soggetto è semplice o embrionale. Ora, di questi soggetti embrionali, o iniziali, o minimi, tutto induce a credere che ve ne sia un numero sterminato: quella che noi chiamiamo la materia bruta, potrebbe in ultimo ridursi ad aggregati di simili soggetti. Evidentemente un soggetto, ridotto a questa sua più semplice espressione, ha molto poco di simile all' uomo od anche al bruto; non è forse nemmeno unità di coscienza, ma soltanto unità d' incoscienza, unità di fatti psichici che si realizzano all' infuori d' ogni forma nota di consapevolezza; puro centro d' un variare il cui fondamento è da cercare nel centro medesimo.

E come mai l' Uno produca in sè questa moltitudine di centri a cui partecipa in qualche modo la sua virtù creatrice, in un grado limitatissimo, non è da cercare; bensì vediamo come per loro mezzo l' antinomia di cui s' è detto venga superata.

Il variare d' un centro d' attività spontanea certamente non è la conseguenza nè l' effetto d' un altro variare; o il suo variare non sarebbe uno spontaneo fare. Questo variare ha degli effetti: consiste, come si è notato a suo tempo, nell' interferire con altre analoghe attività, nel modificarle, modificandosi. L' interferire — anche questo s' è notato — non sarebbe possibile se il variare spontaneo, e quello più o meno spontaneo con che interferisce, non fossero inclusi nell' unità logica d' un sistema. Tuttavia, poichè l' interferire è reso possibile da tale unità, i risultati, o diciamo le conseguenze, saranno determinati, non da questa unità soltanto, cioè non dalle sole leggi razionali che la costituiscono, ma inoltre anche dai caratteri di quella delle due attività che è spontanea (d' entrambe, se sono entrambe spontanee); caratteri che hanno radice nella spontaneità, non nell' unità logica dell' insieme.

Quelle variazioni che sono conseguenze logiche d' altre variazioni, sono di necessità contemporanee con queste. Più

esattamente: se tutte le variazioni fossero conseguenze d'altre variazioni, non ci sarebbero successioni, perchè la logica è fuori del tempo; e quindi non ci sarebbe nemmeno un variare, perchè un variare senza tempo è un controsenso. Non ci sarebbe che un processo logico intrinseco all'Uno; anzi (perchè processo implica tempo), non ci sarebbe di reale che un sistema immobile di relazioni logiche: l'accadere si risolverebbe in un'illusione. Altro controsenso: quest'illusione accade in ogni modo; mentre non dovrebbe accadere, stando alle premesse; col supposto che tutto si risolva in un sistema estemporaneo di relazioni logiche, un accadere illusorio non è meno inconciliabile di uno reale.

Ma la spontaneità dà luogo a un accadere che non è conseguenza d'un altro accadere. Quindi a degli effetti, che non si realizzerebbero (è vero) se gli elementi che interferiscono non fossero inclusi in un sistema di relazioni logiche; ma che tuttavia non si riducono a semplici conseguenze logiche. E che dunque non solo possono accadere nel tempo, ma non possono accadere che nel tempo. Gli elementi *a* e *b* interferiscono, perchè legati da relazioni logiche indeclinabili; ma, intanto, l'uno è *a*, l'altro *b*, per fatto proprio, e non in virtù di relazioni logiche; ciascuno tende a sviluppare sè stesso, vincendo l'ostacolo che, per via di quelle relazioni, l'altro gli oppone; così ciascuno diviene diverso, più o meno, da quello che era: ecco un processo che senza dubbio è temporaneo.

Si ricava di qui una conseguenza notevole: il determinismo dei fatti non può essere di assoluto rigore. C'è nel fatto un elemento deterministico: le relazioni logiche, senza di che nessuna connessione causale sarebbe possibile. Ma c'è anche nei fatti un elemento a-logico, indeterministico: la spontaneità, senza della quale non ci sarebbe nessun accadere. I fatti si connettono secondo certe leggi, di certo, poichè si connettono in virtù di esse leggi; ma le leggi che rendono possibile l'interferire delle spontaneità, non sopprimono le spontaneità: determinano per così dire un cerchio dentro del quale un punto deve cadere, lasciando alle spontaneità di fissarne per l'appunto il luogo.

La spontaneità dei centri di variazione, essendo condizione

dell' accadere, della temporaneità, e della connessione causale, coincide con la realtà dei centri medesimi, o delle formazioni (dei concreti). Risultato che viene a confermare quello già ottenuto più addietro: essere la spontaneità condizione o costitutivo fondamentale della realtà de' soggetti. E già, un soggetto non differisce essenzialmente da un centro di variazione.

A più d' uno, l' a-logicità dei centri di variazione sembrerà paradossale. Un conoscere che presuma di metter capo a qualcosa di a-logico, si condanna da sè; la logica essendo il suo presupposto necessario, dal quale non gli è possibile prescindere senza snaturarsi, senza fallire al suo intento.

Si risponde in primo luogo che i centri di variazione non sono punto illogici, poichè sono connessi tra loro in un sistema rigorosamente logico di relazioni. La spontaneità intrinseca di ciascuno è soltanto fuori della logica, non contro la logica. Ed essa per altro si estrinseca sempre in un campo dominato dalla logica; mentre, non ammettendola, si cadrebbe inevitabilmente nell' assurdo (illogico, non semplicemente a-logico) di negar l' accadere.

Si risponde in secondo luogo che la spontaneità, quantunque a-logica, è tutt' altro che opposta, od estranea, ai presupposti della cognizione.

La cognizione, infatti, è un prodotto della spontaneità del soggetto conoscente. Spontaneità che, per produrre la cognizione, deve di certo estrinsecarsi conforme a delle leggi logiche: ma che per estrinsecarsi così, deve prima di tutto esserci. E dev' essere spontaneità: qualunque formazione d' un soggetto che non fosse spontanea, sarebbe fatalmente determinata; qualunque fosse, avrebbe sempre lo stesso valore intrinseco, nullo; non sarebbe cognizione. La spontaneità è dunque la radice stessa della cognizione, di cui è condizione essenziale. Quindi un conoscere che mette capo alla spontaneità, non contraddice punto a' suoi presupposti: vi riman fedele anzi, e li conferma.

L' essere.

I.

Un medesimo *quid* è implicito in ogni cosa, come un suo elemento essenziale: tutto in ogni cosa; perchè semplice assolutamente, non divisibile in alcun modo nè sotto alcun aspetto. Viceversa, ogni cosa v' è implicita: il *quid,* pur essendo unità rigorosa, involge una moltiplicità.

Una parola che io dica, è sentita insieme da cento persone. La parola è una; ed è insieme cento parole, negli orecchi, nelle coscienze distinte dei cento ascoltatori. Sopprimete quell' unica parola, e avrete soppresse queste cento: l' esserci di queste non è che l' esserci di quella. Viceversa, quell' unica parola non sarebbe quella che è, non ci sarebbe, se non fosse percettibile da quelle cento persone, da quelle persone quante si vogliano che si trovano in certe condizioni. La moltiplicità suppone l'unità; e l'unità sembra supporre la moltiplicità.

L' immagine (ch' è di G. Bruno) è davvero potentemente suggestiva. Ma la dottrina che n' è compendiata o accennata, e che in sostanza è tutt' altro che nuova, è vera?

A molti parrà che non sia nemmeno intelligibile. Il concetto a cui siamo arrivati, non è uno di quelli che il pensiero comune riconosca in sè con esplicita chiarezza.

Le cognizioni dell' uomo volgare — dell' uomo quanto si

voglia dotto, ma che non abbia filosofato — sono frammentarie. Sono, contuttociò, cognizioni: gli permettono di sollevarsi al disopra del bruto, di costruire col tempo una civiltà e anche una filosofia. Ma non costituiscono un insieme coerente privo di lacune essenziali, perchè non contengono esplicito il principio dell'unità, che ne faccia un tutto connesso; principio ch'è poi anche la ragione della loro possibilità.

La filosofia, scoprendo esso principio, necessariamente oltrepassa il sapere frammentario. Mette in evidenza una cognizione che non è una delle solite di cui è conscio l'uomo che pensa volgarmente. E che per conseguenza non può non fare, a un tal uomo un'impressione di stranezza paradossale. All'apparente paradossalità bisogna sapersi adattare.

Pretendere da un libro che la sua semplice lettura — una lettura, forse, frettolosa e disattenta — muti le nostre abitudini mentali, è irragionevole. Chi non ha pratica di computisteria, non si raccapezza in un libro mastro; ma il suo non raccapezzarcisi non prova niente contro la computisteria. Il disorientamento soggettivo dovuto alla mancanza d'abitudine — e che vien superato con lo studio, non in altro modo — non è da confondere con l'intrinseca insanabile oscurità oggettiva, con la mancanza di significato. Non costituisce un'obbiezione seria.

Dalla filosofia s'è in diritto di pretendere, non che dica delle cose facili, ovvie, ma che provi quello che dice. A chi si contentasse d'affermare, opporre: — spiegatevi, non vi capisco — basta, e n'avanza. Di fronte a delle dimostrazioni rigorose, bisogna o confutarle, o accettarle.

All'unità, che nello stesso tempo è moltiplicità, che include i molti, ed è nello stesso tempo inclusa da ciascuno dei molti, ci ha condotti un procedimento privo di sottintesi e di presupposti: un procedimento che si ridusse a rendere espliciti i sottintesi, a eliminare i presupposti non giustificati e gli assurdi, a rendere intelligibile il fatto della cognizione, riconoscendo la necessità che vi è implicita.

D'altra parte, il risultato a cui siamo giunti è tutt'altro che alieno dal pensar comune; di cui anzi è un elemento sem-

plicissimo e notissimo. È bensì un elemento che, all' infuori della riflessione filosofica, si presenta disperso nelle singole cognizioni; questa sua dispersione soltanto è un ostacolo a che lo si ravvisi distintamente, a che se ne riconoscano il carattere, il valore.

Infatti, d'ogni cosa in particolare noi diciamo che « esiste ». Questo, è, o non è, un riconoscere che l'essere include tutte le cose, che ogni cosa include l'essere?

II.

Ma si presenta un' obbiezione.

— L' essere di cui si parla sempre a qualunque proposito, è *semplicemente* un concetto. Noi collochiamo tutte le cose nella classe degli esseri. Dunque: dicendo essere, non facciamo se non esprimere il mezzo di cui ci serviamo per ordinare i concreti. Ad ogni elemento di fatto di cui ci s' accorga, noi subito applichiamo la nota di essere. Questa, priva per sè d' ogni altro significato, non rappresenta che il modo nostro d' apprendere il dato: il primo passo in quel vasto e variato procedimento di classificazione in cui consiste il nostro conoscere. Noi siamo costituiti così: che il nostro pensare, il nostro conoscere, si riducono a fabbricare, ad applicare un complesso di note di cui la prima e più generica è quella di essere. L' essere non è dunque che una funzione del soggetto conoscente. —

La dottrina è vera, purchè non la s' interpreti a sproposito.

Il soggetto conoscente, di certo è un soggetto particolare, una persona. Si domanda: l' essere che n' è costruito, pensato, è qualcosa di proprio esclusivamente della persona che lo costruisce, lo pensa? In altri termini: l' essere pensato dal soggetto A e l' essere pensato dal soggetto B, sono *due*, distinti quantunque uguali? (come per esempio questa e quest' altra palla, benchè uguali così da essere distinguibili soltanto per la diversa collocazione, sono *due*, così distinte come Tizio da Sempronio).

Rispondere di sì, equivale ad accettare il solipsismo. E ciò

per la ragione medesima per cui si conclude il solipsismo dall' ipotesi che il contenuto di sensazione, il sentito, sia proprio esclusivamente di quel soggetto nella coscienza del quale è incluso.

Un soggetto, nel sentire, o include nella sua coscienza un sensibile di cui ogni altro soggetto può rendersi, e in molti casi è, consapevole; o s' accorge soltanto d' un fatto esclusivamente suo proprio. Nel primo caso, il sensibile sentito essendo comune, i soggetti, come senzienti, vivono in una stessa realtà, della quale fanno parte i loro corpi; e ciascun soggetto s' accorge dell' esistenza d' altri soggetti. Nel secondo, ciascun soggetto è chiuso in sè medesimo, senza possibile uscita; e il fatto che ciascuno se ne rappresenta degli altri, non prova se non l' esistenza in lui di certe rappresentazioni, analoghe a quelle che ha del proprio corpo, ma senza ulteriore significato.

Similmente: un soggetto, nell' affermare l' esistenza, o acquista coscienza esplicita d' un carattere comune alle cose (comprendendo in queste i soggetti), carattere che può rendersi esplicito anche nella coscienza di qualunque altro soggetto; o non fa che applicare al dato di fatto un carattere di sua esclusiva fabbricazione. I soggetti, come conoscenti, nel primo caso conoscono una medesima realtà di cui essi stessi fanno parte; nel secondo sono chiusi ciascuno in sè medesimo, senza possibile uscita. Il mio affermare, il mio sapere che degli altri soggetti esistono, ha questo significato soltanto: esistono (in me) delle rappresentazioni analoghe a quella che ho di me stesso. Per affermare fondatamente che oltre all' « esistenza » fabbricata da me ce n' è un' altra simile, fabbricata da un altro soggetto, io dovrei esser conscio *anche* di quest' altra esistenza; il che non può essere, se l' esistenza di cui un soggetto è conscio è una nota di sua esclusiva fabbricazione.

Io, per sapere che un altro soggetto esiste, debbo avere il mezzo di oltrepassare me stesso, la mia individualità esclusiva.

Questo mezzo deve esser *mio,* si capisce, dev' essere incluso nell' unità della mia coscienza individuale. Perchè qualcosa che non mi appartenga, che non sia mio nel detto senso, è come se non

fosse, per me, finchè almeno io non abbia il mezzo per arrivarci; e dunque non può costituire il mezzo di cui si parla. Ma deve non essere esclusivamente mio. Perchè qualcosa di esclusivamente mio non mi permetterebbe mai di uscire di me: se io voglio movermi dal luogo dove sono, bisogna che io trovi un punto d' appoggio fuori di me.

Il mezzo è, notoriamente, costituito dal concetto di essere. Infatti, che l' altro soggetto non sia illusorio, io lo so, in quanto so che l' altro soggetto esiste. Dunque il concetto di essere, mio in quanto incluso nell' unità della mia coscienza, non è qualcosa di esclusivamente mio. È, se vogliamo, un prodotto dell'attività, estrinsecata secondo certe leggi, del soggetto; ma un prodotto ch' è numericamente uno solo, per tutti senza eccezione i soggetti conoscenti.

III.

Certo, l' essere non è qualcosa di cui m' accorga come di un dato di fatto: è ciò che dico e penso, esplicitamente o implicitamente, d' ogni cosa: un mio pensiero. Una forma, cioè, dell' attività mia di pensante, di conoscente.

Ma ciò di che mi rendo consapevole con l' esercizio dell'attività mia di pensante, di conoscente, — dalla stessa coscienza esplicita che ne ho — mi è rivelato come qualcosa che non può essere esclusivamente chiuso nel campo di tale mia coscienza individuale. Non sarebbe qual è nella mia coscienza, se non fosse il medesimo e numericamente uno anche fuori, e dappertutto.

È un mio concetto, l' essere. Ossia: è il significato, il valore che la parola « essere » ha per me, quand' io l' adopero sensatamente. Ma è, insieme, un carattere comune, così ad ogni soggetto, come a tuttociò che sia o possa venir incluso nella coscienza di qualsivoglia soggetto.

Si noti. Dicendo che l'essere: 1) è un concetto comune ad ogni pensante, 2) è un carattere od elemento comune ad ogni cosa (e ad ogni soggetto), si dice, con diverse parole, il medesimo.

Che un pensante ha il concetto d'essere, non significa nient'altro se non che quel pensante ha esplicito nella sua coscienza personale l'elemento (carattere) comune ad ogni cosa. E l'elemento comune ad ogni cosa non può esser altro da ciò che l'elemento medesimo è nella coscienza d'un qualsivoglia pensante: noi non si penserebbe l'esistenza, se ciò di che siamo consapevoli pensandolo, non fosse l'esistenza.

L'essere, dunque, è il pensato. Ma non l'atto del pensare. Anche quest'atto esiste, di certo: ma non è l'essere semplicemente; non lo esaurisce. C'è l'atto con cui Tizio pensa l'essere, e l'atto con cui lo pensa Cajo; reali e simili (perchè hanno qualcosa di comune), ma distinti. Accadono dei fatti, per cui l'essere viene ad includersi nelle coscienze personali di Tizio e di Cajo, e che accadendo fanno essere queste coscienze personali; ma l'essere non si riduce a questi fatti, non ne è costituito; altrimenti, l'essere per Tizio sarebbe affatto distinto dall'essere per Cajo; una stessa cosa non potrebbe esserci e per Tizio e per Cajo. L'essere non è l'atto del pensare; ma il pensato. Il pensato; ma non come pensato con quell'atto, non come incluso in quella coscienza personale: ciò che può essere pensato e da Tizio e da Cajo, e che dunque non dipende affatto da che Tizio o Cajo lo pensino (ci siano): il pensabile.

Naturalmente, pensato e pensabile son tutt'uno. Chi direbbe che il pensato non sia pensabile, che il pensare non sia pensare il pensabile? Spendo una moneta. La moneta che ho spesa, era spendibile. Supporre che la moneta spesa e la spendibile non sieno la stessa moneta, non ha senso. Contuttociò la moneta è spendibile se anche non viene spesa da me, se anche io non la possiedo, e non esisto.

Le due dottrine: che l'essere sia un carattere od elemento comune alle cose, o sia invece una forma soggettiva della cognizione, — così diverse in apparenza — interpretate come bisogna, perchè siano intelligibili, perchè non rendano assurda la cognizione di cui vogliono esser teorie, coincidono rigorosamente.

Infatti (se non basta quel che già si è detto): l'attività

che produce la forma, o che si esplica secondo la forma e in tal modo conosce, appartiene al soggetto personale, ossia è inclusa nella coscienza personale; o il soggetto personale non conoscerebbe, non ci sarebbe. Ma non può essercene una distinta per ciascun soggetto personale; perchè in tal caso niun soggetto personale potrebbe conoscere nè sospettare o supporre l'esistenza d'un altro soggetto personale: contro il vero. L' attività di cui parliamo è dunque una medesima per tutti quanti sono i soggetti personali, posseduta tutta da ciascuno.

E l' attività medesima è costitutiva, non soltanto di ciascun soggetto conoscente, ma d'ogni concreto conoscibile. Un concreto, in tanto è conoscibile da me, in quanto esiste per me. L' esistenza e la conoscibilità del concreto, si riducono a questo: che quella forma dell' attività mia conoscitiva è un carattere del concreto; che il concreto è una determinazione di essa forma, un prodotto dell' attività medesima.

Supporre poi che i concreti non siano prodotti di quest'attività *sola;* che quest' attività, per produrli, debba interferire con un' altra, con *qualcosa d' altro* che la provochi, non ha senso. Quest' altra attività, o quest' altro qualcosa, per interferire o provocare, deve *esserci;* ossia dev' essere daccapo una determinazione di quella forma, un prodotto di quell' attività.

Concludendo: ciascun soggetto, e ciascuna cosa di cui un soggetto s' accorga o possa mai accorgersi, ha radice nell' attività di cui parliamo. Questo è dunque l' elemento reale, numericamente comune a tuttociò di che si compone l'universo. A meno che non si voglia supporre una realtà dichiarata inesistente con la stessa frase con cui la si suppone, dobbiamo dunque dire che il soggetto, pensando l'essere, pensa l'elemento (pensabile, s' intende) comune ad ogni cosa, l' elemento fondamentale all' universo; e la dottrina soggettiva si riduce all' oggettiva.

Reciprocamente, questa si riduce a quella. Se io penso, conosco, il reale, o l' essere, o ciò che tutte le cose hanno di comune, bisogna bene che il reale, o l' essere, o ciò che tutte le cose hanno di comune, coincida in tutto e per tutto con ciò che io penso e conosco; e che, in quanto pensato e conosciuto

da un soggetto pensante, in quanto è un pensiero e un sapere *miei,* di certo non può non essere un elemento della mia persona, un' estrinsecazione d' un' attività ch' è mia, quantunque non soltanto mia; ch' è un costitutivo essenziale così della mia persona, come di tuttociò che, appunto per esserne costituito, può dirsi esistente.

IV.

Ma chi dice essere, nient'altro che essere, che cosa intende?

Un' attività, s' è già risposto. Infatti, senza l' essere, non ci sarebbe niente. Ogni cosa c' è, in quanto c' è; in altre parole: in quanto ha il carattere di essere; in quanto c' è quel suo carattere, ch' è l' essere. Ogni cosa esiste per l' essere; ha la sua esistenza dall' essere, od è un prodotto dell' essere.

Ma non dobbiamo illuderci d'avere con ciò meglio precisato il concetto di essere. Quell' attività che è l' essere, non è poi nient' altro che ancora l' essere.

Attività, come contrapposto di passività e di recettività, senza dubbio ha un senso determinato: questi tre concetti si determinano a vicenda come correlativi. Vedo un lume acceso, e la sua luce mi dà noia. All' attività illuminante del lume corrisponde, nel mio sistema nervoso che rimane impressionato, una passività. Corrispondono, nella mia coscienza, una recettività e daccapo una passività: un sensibile vi s' include come sentito, e vien determinato un sentimento spiacevole. Spengo il lume: sviluppo un' attività a cui corrisponde una passività nel lume, che cessa d' ardere. Concepire l' attività, la passività, la recettività, significa fare delle distinzioni sul genere delle accennate.

Ma quell' attività che è l' essere, non è concepibile per mezzo di nessuna distinzione analoga. L'attività dell'essere non è meno inclusa in quelle che ho chiamate passività e recettività, che in quella che ho chiamata *in particolare* attività (nell' esempio riferito). La passività e la recettività *ci sono;* tal quale come l' attività particolare che ne distinguo.

Dire che l' essere è attività, non è inopportuno. Serve a

metter bene in chiaro un punto essenziale. Questo: che l'essere non può ridursi alla materia inerte dei fisici; e non è soltanto « un pensier del mio capo », non è un cartellino, fabbricato da me per appiccicarlo alle cose. Ma è un carattere delle cose; un carattere, senza del quale non ce ne sarebbe alcun altro. Il termine d'attività è suggestivo: impedisce alla riflessione di perdersi, concorre a metterla sulla strada giusta. Ma, intrinsecamente, se essere vien preso nel suo vero senso, e se per attività s'intende l'attività dell' essere, non una particolare determinazione dell' essere attività ed essere hanno il medesimo significato. E dopo d' averlo identificato con l' attività, dell' essere sappiamo tanto quanto prima.

Che cosa ne sappiamo? Fatto sta, che non ne sappiam dire niente. E che non c' è niente, di che s' abbia coscienza, e di cui si possa dire soltanto che c' è. Dunque, essere significa lo stesso che niente. E l' essere coincide col niente (quell' essere, s' intende, che non è nient' altro che essere).

Vediamo.

Del rosso, dell' azzurro, ecc., possiam dire che son colori. E anche del colore possiamo dir qualcosa (per esempio, che è un contenuto di sensazione). Ma ciò che possiamo dirne, sarà un carattere comune al colore e ad altro; non servirà dunque a distinguere il colore da questo che altro. Dunque noi, se facciamo astrazione da questo che altro, non sappiamo niente del colore? Ne sappiam qualcosa, evidentemente (dico, senza ricorrere a nessun concetto estraneo); perchè, se non possiamo predicar niente del colore, possiamo predicar il colore così del rosso, che dell' azzurro, ecc.

L' essere si predica d' ogni cosa: in conseguenza, non se ne può predicar niente; l' estensione di questo concetto essendo infinita, la sua comprensione è zero. Definirlo non è possibile: ma precisamente perchè non ce n' è bisogno. Chi ha il concetto di questo, di quello, di quell' altro essere, di questa, di quella, di quell' altra classe di esseri, ha per ciò stesso implicito il concetto di ciò che a tutti gli esseri differenti è comune: ha implicito il concetto di essere. E, per renderselo esplicito, deve

soltanto saper compiere quell' operazione (già descritta) con cui si riesce a *distinguere* il comune di mezzo agli elementi non comuni con cui è sempre associato. In modo analogo, chi ha i concetti di rosso, d' azzurro, ecc., ha implicito il concetto di colore; che renderà esplicito, se gli riesce di distinguere dal proprio ciò che questi concetti hanno di comune.

Bisogna non confondere il concetto con l' espressione. Il concetto di essere non può venir espresso che per mezzo d' una sola parola. E una parola sola manca necessariamente di quell' organizzazione interna, di quella ricchezza e varietà di articolazioni, di quei riferimenti manifesti, che sono propri d' ogni frase, quindi anche delle definizioni. Perciò, una parola sola sembra meno significativa d' una definizione. L' operazione di un utensile d' un pezzo non si può, come si può invece quella d' una macchina, risolvere nell' insieme ordinato delle operazioni delle sue singole parti. Ma di qui non è lecito concludere che l' operazione d' un utensile sia meno intelligibile che quella di una macchina: ogni parte d' una macchina è poi ancora qualcosa come un utensile; nè si comprenderebbe come una macchina operi, se davvero non si comprendesse come operi un utensile. Bene: una parola sola è paragonabile a un utensile; una definizione, a una macchina. L' uso di questa presuppone l' uso di quella. Il complicato presuppone il semplice. Naturalmente, dal semplice non si deve pretendere ciò che appartiene al complicato. L' attenzione si fissa generalmente di preferenza sul complicato, che noi comprendiamo scomponendolo. Dominati da quest' abitudine, ci par quasi che il semplice, non essendo scomponibile, non sia intelligibile. Ma è un' impressione dalla quale ci dobbiam liberare. Se non fosse intelligibile il semplice, non sarebbe intelligibile neanche il complicato. È vero che una parola può non essere compresa; così da chi manchi del concetto corrispondente. Ma del concetto di essere non c' è persona che manchi. Perciò la parola corrispondente, benchè unica, lo esprime con chiarezza. Con una chiarezza, della quale non se ne potrebbe desiderar una maggiore, se non da chi esige dell' oro più fino che di ventiquattro carati.

Rimane da considerare la faccia oggettiva della questione.

V.

Essere, nient' altro che essere, significa l' assolutamente indeterminato. E l' indeterminato non esiste all' infuori delle sue determinazioni: è inseparabile da queste. L' aratro, nient' altro che aratro, non esiste se non come carattere comune agli aratri determinati.

Supposto per un momento che le determinazioni dell' essere non ci fossero, non ci sarebbe neanche l' essere.

Ma l' essere è necessario. La necessità, in tutte le sue forme da noi riconosciute, ha per solo fondamento l' essenziale correlatività delle cose: la loro unità, ossia l' essere. D' altronde, il pensabile come tale non può non esserci.

Poichè l' essere è necessario, e delle determinazioni gli sono essenziali, anche delle determinazioni dell' essere saranno logicamente necessarie. Quali determinazioni?

I concreti esistono: sono cioè determinazioni dell' essere. I soggetti, con le psichicità che li costituiscono, collegate nelle singole unità di coscienza e d' incoscienza; e i fatti esterni, psichici anch' essi, cioè includibili, quantunque non tutti necessariamente inclusi, nelle dette unità; — ogni cosa è una determinazione variabile dell' essere. L' uno è immanente nei molti, l' essere negli esseri.

Ma i concreti costituenti la realtà osservabile (non mai osservabile per intiero da nessun soggetto limitato; ma della quale osserviamo una parte, e potremmo osservare un' altra parte qualsivoglia se fossimo diversamente collocati nello spazio e nel tempo, od anche diversamente organizzati) son le sole determinazioni dell' essere?

I concetti, e le relazioni logicamente necessarie tra concetti, e tra concreti, esprimono l' intrinseca esigenza dell' essere, di cui ogni concreto, e ogni soggetto, sono determinazioni. C' è una logica implicita nelle cose, in quanto le cose hanno tutte radice nell' essere; la stessa logica diviene esplicita nel nostro pensare soggettivo, in quanto il pensare soggettivo è un modo col quale

ciascuno di noi si rende consapevole dell'essere che gli è immanente. Da ciò che i pensabili esistono di necessità, s'inferisce che i concreti, e i soggetti (anch'essi concreti), non esistono separatamente; ma son determinazioni d'un medesimo essere, il quale ha una sua propria intrinseca esigenza, e quindi non può non avere certe determinazioni essenziali.

Ma non se ne inferisce, nè che l'essere abbia delle determinazioni essenziali d'altra specie; nè che abbia queste sole; nè che queste, dato che non siano le sole, siano essenziali. Noi finora non ne conosciamo, ed evidentemente non ne dobbiamo supporre altre. Dobbiamo cercare se l'essere ne ammetta, ossia n'esiga, dell'altre. A questa ricerca si riduce in ultimo ogni tentativo di risolvere i massimi problemi.

La ricerca è senza dubbio effettuabile coi soli mezzi razionali; per compierla, non abbiam che da procedere sulla via già battuta. L'unità dei concreti non è conosciuta con chiarezza dal volgo. Noi l'abbiamo conclusa indubbiamente. Da che? Dagli assurdi a cui si va incontro assumendo che i concreti siano, come parrebbe alla prima, non essenzialmente connessi. Ebbene: il concetto dell'unità, quale ce lo siam formato finora, non è tale che vi ci possiamo fermare; ancora è troppo indeterminato. Lo determineremo con l'applicazione continuata, rinnovata, del processo medesimo. Non ce ne può essere un altro; e questo non può non concludere. Cercare, con un procedimento razionale che finisca (e ogni procedimento razionale finisce), significa trovare: la cosa cercata, se risultasse irreperibile, sarebbe provata inesistente, il che è sempre un trovare.

Nondimeno, la ricerca non è forse per anche matura; esige forse, non dirò un maggior numero di cognizioni positive, ma una più esatta, più nitida e più spregiudicata coscienza del contenuto, dei sottintesi, e del valore d'ogni cognizione: in ispecie delle cognizioni dei valori. Non dobbiamo presumere d'esaurirla in poche parole; avrem fatto abbastanza, se ci riuscirà di avviarla nella direzione giusta.

VI.

All' essere, delle determinazioni sono essenziali. Ammesso che le sole sue determinazioni siano i concreti — e questo, al punto in cui siamo, non è un supporre, ma un astenersi dal supporre — si conclude che de' concreti sono tanto essenziali all' essere, quanto l' essere ai concreti. Come determinazioni dell' essere, i concreti costituiscono una vera unità, non un semplice aggregato; viceversa, l' essere implica necessariamente i concreti, si risolve nel sistema dei concreti: uno e molteplice insieme. L' essere si realizza, e non può non realizzarsi, nell' universo.

Ma l' universo è variabile. Poichè l' essere ha necessariamente delle determinazioni, ed ha quelle sole dall' insieme delle quali è costituito l' universo variabile, bisogna dire che il variare dell' universo abbia radice in un' esigenza intrinseca all' essere.

Non è tuttavia da credere che il variare sia, in ogni particolarità, connesso logicamente, soltanto logicamente, così da essere (in teoria) prevedibile a rigore. Prevedibili a rigore sono le trasformazioni d' una formula. Ma queste costituiscono un variare per il soggetto che le va scoprendo via via, che le conosce con un suo procedimento successivo. Intrinsecamente, non costituiscono un variare. Le diverse forme che la formula può assumere, le relazioni che le collegano tra loro, furono e saranno pensabili sempre, all' infuori dei procedimenti con che un soggetto riesce a pensarle, a includerle nella sua coscienza personale. In sè stesse, come pensabili, non ammettono variazione di sorta.

Il reale accadere, come temporaneo, è irriducibile a un sistema di sole relazioni logiche, le quali sono fuori del tempo. Non ci sarebbe, se l' essere fosse pura ed assoluta unità, che è quanto dire pura e assoluta logicità. Il reale accadere presuppone (s' è visto a suo tempo) la molteplicità: dei centri di spontaneità, legati bensì tra loro da relazioni logiche — inclusi nell' unità dell' essere — ma nondimeno dotati d' una certa indi-

pendenza; tali, cioè, che il variare di ciascun centro non sia la sola necessaria conseguenza logica d'un variare già in corso.

Il reale accadere, in quanto implica dei centri di spontaneità, relativamente indipendenti, sfugge ad ogni previsione rigorosa. È, sotto un aspetto, accidentale, od a-logico. Ma l'accidentalità, o l'a-logicità, non sono assolute.

Infatti: se non ci fossero i centri, con la loro spontaneità, ossia con la loro accidentale variabilità, non ci sarebbero concreti, non avrebbe luogo un accadere. Non resterebbe che il nudo sistema de' pensabili connessi logicamente. Non resterebbe cioè che l'essere indeterminato (il quale implica logicamente ogni pensabile): un assurdo; perchè l'essere indeterminato non c'è se non come l'elemento comune alle sue determinazioni, esige delle determinazioni. L'accidentalità, quantunque a-logica in sè stessa, è dunque, come accennavamo, essa stessa il risultato d'un'intrinseca esigenza — logica — dell'essere.

Inoltre: i centri, benchè distinti o relativamente indipendenti, sono tuttavia chiusi nell'unità dell'essere, di cui sono determinazioni. Ciascuno è principio d'un variare che non è riferibile ad altro, ch'è un assoluto cominciare; ma poi (e precisamente perchè ogni centro è chiuso nell'unità dell'essere) la variazione spontanea dell'uno interferisce con quella d'un altro, in un modo, con un risultato, che per una parte dipendono bensì dalle due variazioni considerate, in quanto si produssero spontaneamente; ma per un'altra parte dipendono anche da una legge logica, fondata nell'unità dell'essere.

L'accidentalità, l'a-logicità, non sono dunque separabili dalla logicità, dalla necessità. L'accadere implica insieme degli elementi di prevedibilità e degli elementi d'imprevedibilità; non che inseparabili, essenziali gli uni agli altri. Se vogliamo formarci dell'universo una concezione, generica s'intende, ma esatta in quello che può avere di positivo, non abbiamo che da precisare un po' meglio la relazione che passa tra gli elementi delle due specie.

VII.

Ci sono dei centri di spontaneità. Ci sono, perchè l' essere, per la necessità che gli è intrinseca, esige delle determinazioni. La spontaneità dei centri è dunque da riferire all' essere. Naturalmente: poichè non c' è niente fuori dell' essere. La spontaneità dei centri è dunque spontaneità dell' essere, — o attività, per adoperare un termine di cui ci siamo già serviti. Affermare la spontaneità dell' essere non è infine che un' altra maniera per esprimere quello che abbiam già rilevato: che la necessità dell' essere implica un' accidentalità, che rimane subordinata alla necessità (logica); mentre la necessità si realizza mediante l' accidentalità (a-logica).

Nondimeno: tra la spontaneità d' un centro e quella dell' essere considerato nella sua unità inscindibile, c' è divario.

Ciascun centro implica l' essere, tutto l' essere, in cui è implicato. Infatti, non può stare senza l' essere; anzi, non può non variare, se anche soltanto un altro centro varia. Ma un centro è pure un che distinto da ogni altro, e *a fortiori*, da tutto l' essere, di cui è *una* particolare determinazione. Quindi la spontaneità d' un centro non si può *sic et simpliciter* identificare con la spontaneità dell' essere. L' essere crea de' centri spontanei; la spontaneità d' un centro è creata dalla spontaneità dell' essere: ecco la vera espressione. S' intende che i centri, dall' essere, sono creati *dentro* di sè stesso, non *fuori*, poichè sono sue determinazioni: fuori dell' essere non c' è niente.

Un centro è spontaneo in questo senso: ch' è un distinto relativamente indipendente; il suo variare non è riferibile per intiero a un altro variare. Quest' altro variare ha luogo, perchè i centri son parecchi, e le loro variazioni si connettono tra loro causalmente; perciò l' affermazione che il variare d' un centro non è riferibile per intiero c. s., ha un significato preciso. Il variare dell' universo è riferibile alle variazioni spontanee dei centri e alle loro connessioni causali; ossia è riferibile al variare dell' universo. Non dipende da nient' altro; ma perchè non

c' è altro. Possiamo e dobbiam dire, anche dell' universo considerato nella sua unità, che varia spontaneamente; ma questa spontaneità, se facciamo astrazione da quelle dei singoli centri, non esclude la necessità. Esclude la determinazione *ab extra*, ma perchè manca un *extra*, dunque non per una ragione intrinseca. Quella sorta di spontaneità che dobbiamo riconoscere all' universo come uno, include anzi la necessità (intrinseca). Supporre un principio di variazione all' infuori dei centri spontanei, delle variazioni già in corso e delle leggi che le connettono tra loro, è supporre all' essere delle determinazioni diverse da quelle di cui risulta l' universo.

È vero che le spontaneità dei singoli centri sono determinazioni dell' essere; spontanee, in quanto riferibili soltanto all' essere. Ma che dall' essere sono create per una intrinseca necessità. L'essere, perchè abbia quelle determinazioni essenziali che sono i concreti variabili, *non può* non determinare in sè dei centri di variazione distinti, e come distinti spontanei. Così, per un esempio grossolano, un pianeta, se ha da cadere incessantemente verso il sole, deve scostarsene di tanto di quanto gli s' è avvicinato; rimanerne press' a poco sempre alla stessa distanza. Quella medesima intrinseca necessità per cui l' essere si attua nel variare dell' universo, porta come conseguenza la formazione di centri che varino in parte all' infuori d' ogni necessità (non mai contro, si capisce).

Inoltre: un variare che non sia determinato in tutto da relazioni logiche nè da connessioni causali, non avrebbe ragion di essere, se non l' avesse nel suo valore intrinseco. Il fare presuppone il sentimento, sia pur debolissimo, nel quale il centro dell' azione vive il valore dell' azione. E il sentimento presuppone l' unità di coscienza, per quanto povera di contenuto. I centri di spontaneità devono essere centri d' unità di coscienza, elementari, ma paragonabili ai soggetti. L' essere universale, di cui ogni concreto è una determinazione, per essere spontaneo come un soggetto (perchè il suo variare fosse indipendente, non che da ogni causalità esterna, anche dalla intrinseca necessità), dovrebb' essere un soggetto. Ma supponendolo

tale gli s' attribuisce una determinazione diversa da quelle di cui risulta l' universo.

Il presente paragrafo contiene ben poco di nuovo. Ma riconferma e chiarisce de' risultati già ottenuti; quantunque non necessario a tutto rigore, sarà utile all' esatta interpretazione della dottrina.

VIII.

Dunque: necessità (unità) e spontaneità (molteplicità), ecco gli elementi dell' universo.

La spontaneità è un prodotto della necessità. Un prodotto, evidentemente, necessario. L' essere necessario, uno, per determinarsi o realizzarsi, cioè insomma per essere, crea in sè i molti spontanei, nell' unità dei quali si risolve, consiste.

Prodotta dalla necessità, non per questo la spontaneità lascia d' esser vera spontaneità. O non avrebbe luogo ciò che deve necessariamente aver luogo. È necessario che accadano de' fatti; che è quanto dire, de' fatti non necessari. Ci dev' essere un accadere; per conseguenza, ci devono essere dei cominciamenti assoluti. La necessità non determina i cominciamenti: ciò che necessariamente è determinato, non può essere un vero cominciamento; il prodotto della necessità è, come tale, fuori del tempo, eterno. Determina che vi siano de' cominciamenti; determina i centri di spontaneità, che operano ciascuno per sè, indeterminatamente: i molti, le monadi.

Le monadi, come determinazioni dell' essere uno, vi s' includono. E lo includono, perchè ciascuna esiste. Ma se ne distinguono, e si distinguono tra loro; precisamente perchè ciascuna è *una* determinazione dell' essere. O perchè ciascuna è spontanea: infatti l' essere si determina in quanto produce necessariamente in sè dei centri di spontaneità.

Ogni atto di spontaneità d' una monade è un fatto di coscienza; e la monade, inizialmente, non è che l' unità de' suoi atti: una legge. Qualcosa di simile alla coscienza una d' un soggetto, con un contenuto infinitamente più scarso. Scarso in or-

dine alla moltiplicità dei fatti distinti; quindi privo di complicazione, e di ciò che si deve alla complicazione. Ma si può dire d'altra parte che l'unità di coscienza d'una monade include l'essere, include potenzialmente l'infinita varietà di contenuto implicita nell'essere: ogni atto di spontaneità essendo una determinazione dell'essere, e la legge, costitutiva della monade, avendo radice nell'unità dell'essere.

Essendo le monadi distinte tra loro (e dall'essere), e tutte incluse nell'unità dell'essere, i loro atti di spontaneità interferiscono tra loro. Donde segue che ciascuna monade vari anche in altro modo che spontaneamente. I fatti spontanei si connettono in un accadere causalmente determinato. Dalle connessioni causali — a cui sottostanno, e le spontaneità delle singole monadi, e l'unità di tutte, l'unità dell'essere — scaturisce l'infinita varietà di formazioni che l'universo presenta.

I corpi sono gruppi di monadi, collegati o costituiti da leggi diverse dall'unità di coscienza; in sostanza da leggi causali. Se c'è bisogno di ripeterlo (per la millesima volta), queste leggi hanno radice nell'unità dell'essere, vi si riducono. La scienza della natura ne ha scoperto molte più o meno generali, e ne va scoprendo sempre più. Se tra le scoperte finora ce ne sia di esatte a rigore (parlo di leggi veramente causali, astrazion fatta dalle geometriche), se ce ne sia di universali e di permanenti, è una questione che possiamo lasciare indiscussa. In virtù delle leggi causali, note o incognite a noi, valide universalmente nel tempo e nello spazio o variabili secondo le circostanze, l'universo corporeo varia incessantemente.

Un soggetto è una monade, connessa con dell'altre in un corpo convenientemente costituito e collocato, così da permettere l'unificarsi nella coscienza di quella di un gran numero di fatti esterni (di sensibili), e in conseguenza il sorgervi d'altri fatti interni (ricordi, rappresentazioni, sentimenti; donde poi la spontaneità della monade riceve certi caratteri specifici).

Perchè una monade possa elevarsi a soggetto, si richiede la sua connessione con un corpo convenientemente costituito e collocato. — Cioè si richiede la formazione d'un tal corpo; il

formarsi del corpo, e l' assumervi, una delle monadi costituenti, una situazione centrale, sono fatti correlativi, che si riducono ad uno. Un' organizzazione somatica più fina — in particolare, l' attitudine a produrre suoni articolati — e un certo ambiente, si richiedono perchè il soggetto si elevi alla razionalità, diventi una persona, e la persona svolga con pienezza l' attività di cui è capace.

Tra il soggetto razionale, il soggetto soltanto animale o psichico, e la monade comune, il cui farsi valere si riduce all'esser elemento di quei sistemi che sono i corpi, e la cui coscienza, per il grado, è paragonabile piuttosto alla nostra incoscienza, essendone infinitamente più povera per il contenuto — non sembra si debbano riconoscere differenze originarie essenziali. Certo, la psiche non è un prodotto dell'accadere fisico; mentre anzi l' accadere fisico è costituito per intiero di fatti che possono venire inclusi nell' unità d' una coscienza, ossia di fatti psichici; a fatti psichici riducendosi le determinazioni dell' essere. Certo, la razionalità non è un prodotto dell' accadere psichico, di cui anzi è condizione: la razionalità è l' unità dell' essere, sottostante a tutte le sue determinazioni.

La coscienza personale, nel massimo rigoglio del suo possibile sviluppo, è già implicita in quella della monade più elementare. Una monade che si rende razionale, non fabbrica *ex novo* una razionalità sua; non fa che intensificare la sua attività, rendendosi così consapevole delle leggi con cui la estrinseca; leggi che non solo c' erano già, ma le erano immanenti. Troppo evidentemente, un' attività che s' intensifichi si estrinseca in fatti che senza il suo intensificarsi non sarebbero accaduti; per esempio, un uomo prova dolori e gioie di cui nè un bimbo, nè un giovinetto, non hanno e non possono aver esperienza. L' intensificarsi dell' attività presuppone l' attività; si capisce. Ma l'attività presupposta s'intensificherà o non s'intensificherà, avrà o non avrà uno svolgimento, secondochè sarà provocata più o meno, in un modo o nell' altro, dal suo interferire con attività connesse ma distinte.

Le monadi, o vogliam dire i centri di spontaneità, o d'unità

di coscienza, non si producono e quindi non si dissolvono; sono conseguenze immediate della necessità per cui l' essere si determina. Una ragione per supporre che le monadi possano formarsi o dissolversi, non si vede; la supposizione sembra non avere un possibile significato. D' altra parte, che la persona e il soggetto, con le loro determinazioni consapevoli, comincino, è tanto certo quant' è certo che si dà un accadere. Bisogna dunque concludere che una monade si trasforma o non si trasforma, si svolge o non si svolge in una persona o in un soggetto, secondochè l' accadere la mette o no in circostanze favorevoli.

Non si esclude che tra le monadi ci sieno delle differenze originarie. Anzi, non sarebbe difficile provare, che necessariamente ci sono: che una monade non può essere il secondo esemplare d' un' altra. Che allora le monadi siano da ripartire in classi, dall' una all' altra delle quali non vi sia passaggio? Sicchè certe monadi non possano mai esser altro che elementi di ciò che si dice materia? Che alcune sole sian capaci d' elevarsi a soggetti? E soltanto alcune tra queste sian capaci d' elevarsi a persone?

A tali domande non sarebbe facile rispondere: non risponderemo. Una cosa rimane indiscutibile: il soggetto e la persona, se anche presuppongono monadi eccezionalmente dotate, presuppongono inoltre delle circostanze favorevoli, dovute all' accadere, senza delle quali le doti originarie più eccezionali rimarrebbero latenti, pure potenzialità inefficaci. Galileo, se fosse morto in culla, non avrebbe scritto il *Saggiatore*.

IX.

A renderci ragione del variare osservabile, i due principii dell' unità (o necessità) e della spontaneità non bastano: bisogna prendere in considerazione anche delle circostanze di fatto.

Anzi: se (dapprima) ci limitiamo all' accadere fisico, non avremo da tenere un conto esplicito che di leggi e di circostanze di fatto.

Certo, se non accadessero fatti spontanei, non ci sarebbe

un accadere, quindi neanche accadere fisico. Ma per il modo con che i fatti spontanei s' accozzano a comporre i fatti fisici osservabili, i coefficienti indeterminati, espressioni delle singole spontaneità, si eliminano a vicenda: non cerchiamo se a rigore o press' a poco (anche le nostre osservazioni sono soltanto approssimative). La spontaneità, in fisica, non si fa valere se non in quanto è presupposta dai fatti osservabili e dalle loro connessioni causali; non mai esplicitamente. Così pure, l' unità rigorosa non ci si fa valere esplicitamente; ma soltanto come presupposta, e dalle leggi matematiche, e, congiuntamente con la spontaneità, dalle leggi causali (fisiche in senso stretto).

Leggi e dati di fatto. La fisica non ha bisogno d' altro.

Che i dati di fatto siano elementi ben diversi dalle leggi, è un' osservazione che può parere superflua. È intuitiva, senza dubbio; ma questo non vuol dire che sia poco importante.

Il nostro sistema solare varia in un certo modo. Evidentemente, in virtù delle leggi di gravitazione; ma, inoltre, perchè si compone di certi corpi, che in un dato istante sono situati a certe distanze reciproche, ecc. Se questi elementi di fatto fossero diversi (o mutassero, indipendentemente dal variare intrinseco al sistema: per esempio, se de' corpi esterni gli si avvicinassero notevolmente), il sistema, in virtù delle medesime leggi, varierebbe in un altro modo. O consideriamo un caso infinitamente più semplice, comunemente sperimentabile: una palla di legno, in virtù delle leggi di gravità, cade nell' aria, sale nell' acqua.

Dunque: l' universo varia in un certo modo, non soltanto perchè vi hanno valore certe leggi, ma inoltre perchè ha, in un dato istante, una certa configurazione (perchè i centri di spontaneità vi sono distribuiti e aggruppati così e così). E la sua configurazione in un dato istante, si deve, oltrechè alle leggi, alla configurazione qual' era in un istante anteriore.

Non è impossibile, forse nemmeno improbabile, che le leggi non logicamente necessarie (molte leggi causali, se non tutte) dipendano esse stesse, fino a un certo segno, dalle circostanze. Anche senza insistere su questo punto, apparisce manifesto che

a renderci conto di quello che l' universo è presentemente, ossia del modo come andrà variando in avvenire, bisogna risalire a quello che l' universo è stato in un tempo anteriore.

E, risalendo, sarà o non sarà possibile arrivare a una configurazione iniziale: al cominciamento dell' universo.

Nella prima ipotesi, l' esistenza dell' universo non potrebbe essere conseguenza della necessità per cui l' essere deve determinarsi; le determinazioni essenziali all' essere sarebbero d' altra natura che non siano i concreti. Se non vogliamo abbandonare l' ordine di considerazioni a cui ci siamo attenuti finora, dobbiamo scegliere la seconda ipotesi.

Allora l' universo, non avendo avuto una configurazione iniziale, non avrà neanche una configurazione finale. Non s' arriverà mai, non diciamo alla cessazione dell' accadere, ma nemmeno a una condizione d' equilibrio, mobile, che si possa paragonare a quella in cui si trova, presso a poco e non per sempre, il nostro sistema solare.

Infatti: un variare che dura dall' eternità, non può tendere verso un assetto definitivo, sia la quiete o l' equilibrio mobile. Non ci può tendere; perchè se quell' assetto fosse realizzabile, sarebbe già realizzato da un' eternità. Quell' assetto, se non è realizzato, dev' essere intrinsecamente irrealizzabile. La sua irrealizzabilità, vogliam dire, non può essere come quella di tanti nostri fini, che pur essendo pensabili falliscono per colpa di circostanze esterne (non ci sono circostanze che siano esterne all' universo); deve ridursi all' impensabilità, all' assurdità. Quella medesima necessità che fa essere l' universo, esclude che l' universo, come un tutto uno, tenda verso un fine; (dei fini particolari diremo più avanti).

L' universo esiste necessariamente; e astrazion fatta dall' influenza, trascurabile in fisica, dei centri spontanei, varia necessariamente. Ora la necessità è quella medesima, sempre. Dunque le variazioni dell' universo devono esser tali da lasciarlo, come un tutto, sempre presso a poco nel medesimo stato. Il che non vuol dire che le variazioni siano apparenti. Qui un sistema è in evoluzione, là un altro è in dissoluzione. L' evo-

luzione dell' un sistema, la dissoluzione dell' altro, sono fatti così reali come la distinzione tra l' un sistema e l' altro. Ma in ordine al tutto, ciò che si guadagna per un verso è compensato da ciò che si perde per l' altro. Anzi non è il caso di parlare, in ordine al tutto, di guadagno nè di perdita; ma d' un variare indifferente. Come se, per esempio, io faccio passar una lira dalla tasca destra alla sinistra, e insieme un' altra lira dalla tasca sinistra alla destra. Variano le parti, e profondamente anche, ciascuna per sè. L' insieme resta, malgrado il variare delle parti, sempre su per giù il medesimo.

X.

Che nell' universo ci sia della finalità, non è meno evidente dell' universo medesimo. Resta che ci si formi un concetto adeguato del come questa finalità ci sia, e dei limiti (se ci sono) entro i quali si fa valere.

L' essere determina in sè necessariamente delle monadi, ossia dei centri d' un accadere spontaneo.

Gli atti spontanei delle monadi sono fatti di coscienza; sono cioè qualcosa di analogo a ciò di che ciascuno di noi è consapevole. Non che ciò di che siamo consapevoli si risolva in atti spontanei; oltre all' accadere spontaneo, c' è un accadere causalmente determinato; ma non c' è ragione di supporre fatti che non siano fatti di coscienza. L' unità d' una monade, l' unità di quei fatti spontanei che hanno un medesimo centro, è dunque unità di coscienza: la monade, in altri termini, è qualcosa d' analogo a un soggetto, è un soggetto elementare, semplicissimo.

Quell' unità di coscienza che è la monade, per quanto si debba ritener elementare, povera di contenuto, non può esser priva de' suoi caratteri costitutivi essenziali: dev' essere teoretica e pratica. Teoretica, cioè rappresentativa; si comprende che le rappresentazioni d' una monade non saranno in generale chiare nè distinte. Pratica, vale a dire attività e sentimento. Attribuire alle monadi l' attività, non è che un' altra maniera d' affermarne l' esistenza; poichè le monadi sono centri d' un

accadere spontaneo. E l' attività, perchè sia spontanea, deve essere determinata da sè stessa, deve estrinsecarsi per il valore della sua stessa estrinsecazione: cioè dev' essere associata con un sentimento, deve includere il sentimento come un suo costitutivo. Si comprende che il sentimento d' una monade non sarà in generale vario nè intenso.

L' attività delle monadi essendo consapevole, e avendo nel suo valore la ragione del suo estrinsecarsi, essendo insomma spontaneità, è finale. Fini determinati, e in particolare fini esterni, la semplice monade non se ne può proporre, perchè non se li rappresenta. La monade fa per fare, semplicemente. Ma il fare per fare significa un fare che ha per fine sè stesso. La monade varia spontaneamente perchè e in quanto un tal suo variare costituisce una soddisfazione; magra e debolmente avvertita fin che si vuole. Nella monade abbiamo dunque un primo elemento dell' accadere finale. Per altro: la finalità delle monadi è soltanto intrinseca, e in paragone con la chiarezza con la quale noi ci rappresentiamo i nostri fini, subconscia.

Oltre a determinare in sè le monadi, l' essere, sempre per la sua intrinseca necessità, connette causalmente le loro variazioni spontanee (il che dà luogo a fatti distinti da queste variazioni). Si formano così quei gruppi — di monadi, e di variazioni spontanee o causalmente determinate, ossia di sensibili — che sono i corpi.

Ogni corpo è un sistema; collegato, costituito, da nessi causali esterni ed interni. Le differenze tra i corpi organizzati e gl' inorganizzati sono da riferire alle differenze tra i detti nessi causali.

Nel corpo inorganizzato, i nessi causali costitutivi sono press' a poco indifferenti alle monadi aggruppate; queste non ne sono eccitate, nè ad intensificar le loro spontaneità, nè ad estrinsecarle piuttosto in un senso che in un altro. Ne risulta la già ricordata dissimulazione della spontaneità: nell' accadere puramente fisico, in quanto è osservabile, non apparisce alcun indizio certo degli elementi di spontaneità che vi sono inclusi. Ne risulta di più, che il corpo inorganizzato sia piuttosto un

aggregato che unità vera: la soppressione d' una parte non determina variazioni essenziali nelle altre parti e nell' accadere interno ed esterno. Ne risulta infine la mancanza di finalità; nel cumulo inorganico accade quel che deve accadere, date le leggi e le circostanze: poichè la spontaneità e il valore mancano (sono dissimulati), neanche non ci son fini da conseguire.

Caratteristiche degli organismi sono: una struttura interna e una composizione chimica speciale, riconoscibile dall' osservazione; inoltre, senza dubbio, una costituzione molecolare parimenti speciale. I processi vitali non mancano mai ne' corpi che presentino le caratteristiche indicate; mancano sempre in quelli che non le presentano; sicchè l' inseparabilità dei processi vitali e delle caratteristiche non può essere messa in dubbio. E le caratteristiche si riducono a nessi causali costitutivi degli organismi; o vogliam dire a certe loro leggi intrinseche.

Vediamo brevemente in che modo questi nessi causali, o queste leggi, possano dar luogo a un accadere finale.

XI.

Prima di tutto: è credibile che i nessi causali costitutivi — mentre negli altri corpi valgono (come notammo) a dissimulare le spontaneità delle monadi — negli organismi valgano invece ad eccitarla, occasionandone certe estrinsecazioni specifiche. Negli animali superiori, almeno, ciò accade senza dubbio rispetto a *una* monade centrale: infatti, al corpo dell' animale superiore si associa sempre un' unità di coscienza, che vuol dire una monade sviluppata. Che la vita fisiologica e la vita consapevole sieno connesse tra loro dai vincoli reciproci — ossia, che lo sviluppo della monade centrale sia dovuto alle funzioni dell' organismo, e alla sua volta influisca su queste funzioni — è d' immediata evidenza.

Considerando che ogni organismo complicato si compone di cellule (modificate bensì dalle loro vicendevoli relazioni), che ci sono degli organismi unicellulari, e che gli esperimenti di merotomia provano come una cellula si componga di parti più

piccole, di cui ciascuna, in condizioni opportune, può riprodurre una cellula simile a quelle da cui venne staccata — pare probabile, o certo, che l'eccitamento di cui parlavamo si realizzi per tutte le monadi componenti l'organismo, o almeno per moltissime, non soltanto per una centrale. Benchè l'eccitamento sia molto meno vario, e molto meno intenso, per le altre monadi. Non c'è ragione per supporre che al corpo dell'animale sia associato più d'un soggetto; (gli animali più semplici forse, le piante senza forse, non sono in senso proprio soggetti: ne' loro corpi non ci sarebbe una monade centrale).

Lo spontaneo fare delle monadi è sempre finale. Sarà finale anche il fare più energico e più vario delle monadi eccitate come si è detto. Ed essendo un tal fare provocato da eccitamenti esterni, costituito dall'interferire con un accadere esterno, la sua finalità (oscura e subconscia) sarà diretta in qualche modo verso l'esterno: le circostanze non essendo più indifferenti come nel corpo inorganico, la monade tende ad adattarvisi, e ad adattarle a sè.

Un organismo è dunque un sistema di centri spontanei, ciascuno dei quali opera interferendo con gli altri secondo un fine, che in complesso gli è determinato dall'interferire con gli altri. Posto che il sistema sia in equilibrio — il che suppone una certa costituzione del sistema, e un ambiente opportuno — si comprende senza troppe difficoltà come le operazioni finali dei singoli centri possono e debbono interferire in guisa che ne risulti un variare finale del sistema. Questo anche se manca una monade centrale ch'eserciti una funzione direttiva.

Secondo: un sistema puramente fisico (nel quale cioè la spontaneità delle monadi sia dissimulata) può variare secondo un fine anche soltanto in virtù della sua struttura fisica. Servano d'esempio le nostre macchine. Un organismo si nutre, si riproduce, s'adatta (entro certi limiti) alle variazioni dell'ambiente, può (entro certi limiti) riparare a delle perturbazioni accidentali del suo intrinseco equilibrio. E, soprattutto, prepara delle formazioni dirette verso fini lontani, certamente inavvertiti, ed estranei a quello che si direbbe la finalità dell'organismo come

tale; mentre i mezzi al conseguimento di questi fini sono applicati con una sicurezza superiore di molto a quella del nostro fare consapevole intelligente. Cose di cui nessuna macchina è capace.

Contuttociò, parve ad alcuni (compreso chi scrive) che l'organismo si possa ridurre a una specie di macchina. Infinitamente più delicata delle nostre; perchè ogni parte assegnabile di quella macchina ch' è l'organismo sarebbe ancora una macchina (si tenga conto della costituzione chimica e della struttura molecolare); il che non è vero delle nostre macchine.

La più delicata e più profonda finalità degli organismi sarebbe da riferire alla loro maggiore complicazione.

Anche il problema delle origini (ogni macchina suppone un fabbricatore intelligente) si eliminerebbe senza troppe difficoltà; dato che la riduzione degli organismi a specie di macchine sia conciliabile col fatto della riproduzione. Certo, l'origine prima degli organismi non è assegnabile; ma non perchè noi non si sia capaci d'assegnarla, bensì perchè gli organismi, al pari dell'accadere, non ebbero un cominciamento. Degli organismi ci sono, perchè degli altri li precedettero, preceduti alla loro volta da degli altri; e così all'infinito. È vero che le attuali specie d'organismi non esistono *ab aeterno;* ma si risolve anche questa difficoltà estendendo all' evoluzione quella medesima dottrina puramente causale che s' era data della vita.

XII.

La dottrina *puramente* causale non è che un' ipotesi; conduce ad ammettere, o presuppone, che i fatti fisici siano irriducibili a fatti di coscienza; dopo quanto s' è visto non ha più bisogno di confutazione. Come la razionalità non è spiegabile per mezzo dell' irrazionale, così l' evidente finalità della vita non è spiegabile per mezzo della necessità causale: implica un fattore finale.

Un fattore senza dubbio finale abbiamo riconosciuto nella spontaneità delle monadi. Se ne può inoltre supporre un se-

condo: si può supporre che all'essere in quanto uno siano implicite delle leggi essenzialmente finali; nello stesso modo che gli sono implicite le leggi logiche necessarie.

Sia come si voglia, una cosa è certa: le manifestazioni della vita, e tanto più le più elevate e più complesse, quantunque implichino di certo dei fattori finali, d'altra parte implicano anche delle condizioni fisiche, determinate da un accadere ch'è sotto il vincolo della necessità, e al quale per conseguenza la finalità rimane estranea. La vita, quantunque non sia il prodotto d'un meccanismo, si sviluppa nel seno d'un meccanismo, e ne dipende. (Meccanismo, se occorre dirlo, significa il mondo fisico in quanto è determinato dalla necessità; non parliamo della dottrina che pretende ridurre i fatti fisici a soli movimenti).

Le cause a-finali non bastano a spiegare la vita; ma neanche è possibile di non tenerne conto in una teoria della vita.

Il meccanismo in cui si sviluppa e da cui dipende la vita, risulta in fine di elementi vitali e psichici: si dà un accadere, perchè ci sono dei centri di spontaneità o d'unità di coscienza. Ma l'identità degli elementi di cui sono costituiti e il mondo inorganico e gli organismi, non esclude la diversità delle formazioni e delle leggi. La spontaneità essenziale indistruttibile dei centri e delle monadi è ridotta da certe formazioni (dalle formazioni fisiche) a un minimo senza effetti osservabili; da cert'altre formazioni (dagli organismi, e in particolare dai superiori) è invece intensificata, e resa capace d'un largo sviluppo.

Che le formazioni della seconda specie possano, éntro certi limiti, aprirsi una via traverso agli ostacoli opposti da quelle della prima specie, ne siamo un esempio noi; noi, che per via della cognizione signoreggiamo la natura. Ma ci son dei limiti non superabili. Una tegola sulla testa uccide l'uomo più intelligente; uno squilibrio fisico relativamente minimo potrebbe annichilare d'un colpo il genere umano, fare sparir dalla terra ogni forma osservabile di vita.

Potrebbe? Il fatto anzi si realizzerà di certo. Abbastanza tardi, secondo ogni probabilità, perchè nella pratica usuale non sia il caso di preoccuparsene. Ma la pratica più elevata, quella

che si connette con le credenze religiose e con le speculazioni filosofiche, *deve* preoccuparsene; perchè il fatto, poco importa se prima o poi, si realizzerà. Che il sistema solare debba dissolversi, è prevedibile con quella medesima sicurezza con cui è prevedibile che un animale morrà.

La dottrina puramente causale, a-finalistica, malgrado la sua insufficienza, risulterebbe vera in complesso, in ordine al tutt' insieme. Come, per esempio, il determinismo fisico. Noi non possiamo, neanche in fisica, fare una previsione rigorosamente esatta in ogni particolare. Ogni fatto singolo implica de' coefficienti indeterminati; lasciamo stare se indeterminati assolutamente in sè stessi, o se invece sia soltanto indeterminata, imprecisa, la notizia che noi n' abbiamo. Ciononostante, l' accadere fisico ci apparisce nel tutt' insieme soggetto a leggi necessarie indeclinabili. Analogamente: i fatti vitali singoli, l' intiera vita d' un organismo, e tutta insieme la vita durante un periodo lunghissimo (la sua evoluzione sulla terra), tuttociò implica una finalità indiscutibile. Ma se consideriamo l' universo in complesso, senza chiuderci entro certi limiti determinati di spazio e di tempo, dovremo riconoscere che la finalità ne risulta eliminata. Non potendo sfuggire alla causalità, con cui ha comune il campo, deve alla lunga cederle. Il suo cedere non è un annichilarsi. Esclusa da una parte del mondo fisico, la finalità si riaffaccia in un' altra, e vi ricomincia il suo lavoro; non inefficace, ma destinato ad essere sempre interrotto. I fini si fanno valere, ma subordinatamente alle cause. L' universo implica delle organizzazioni finalistiche; ma, come un tutto, non ha un' organizzazione finalistica, e non tende ad acquistarla.

XIII.

Tuttociò, supposto che il genere umano debba cessar d' esistere. — Ma (dicono) un tale presupposto, malgrado gli argomenti con che i fisici pretendono dimostrarlo, non è ammissibile: il mondo fisico esiste soltanto nella coscienza e nel pensiero; che da una sua trasformazione risulti l' annichilimento della co-

scienza e del pensiero, è assurdo. — L' obbiezione vale quanto pesa la carta su cui è scritta.

Il mondo fisico è un insieme di sensibili, determinazioni d' un medesimo essere, e perciò regolati da leggi. Non sarà mai altra cosa, evidentemente. Ma chi ha detto che diventi altra cosa? La terra, quando ne fosse sparito ogni essere vivente osservabile, sarebbe sempre un insieme di sensibili, regolati da leggi; ed anzi la sparizione dei viventi sarebbe stata conseguenza di queste leggi medesime.

Perchè dall' insostenibilità del materialismo si potesse dedurre l' immortalità del genere umano, bisognerebbe dimostrare che ai sensibili, e ai pensabili, sia essenziale d' esser inclusi nelle unità delle coscienze personali umane.

Ciò che nella coscienza d' un uomo s' include come sentito, o come pensato, di certo non è qualcosa di esclusivo a quell' uomo; non è qualcosa che svanisca se quell' uomo (addormentandosi o morendo) cessi d' averne coscienza. I sensibili, e i pensabili, sono i medesimi per tutti. Gli uomini che furono, sono e saranno, gli esseri senzienti e conoscenti di qualsivoglia specie, hanno in comune qualcosa che necessariamente sopravvive al dissolversi di ciascuna coscienza personale; ciascuno di noi può dunque affermare con certezza: *non omnis moriar*.

Ma questo qualcosa — in sostanza, l' essere — necessariamente sopravvive, perchè non è una particolarità di nessuna coscienza personale. Ossia perchè non presuppone la coscienza personale. Per conseguenza: il suo sopravvivere non prova che debba durare nè una coscienza personale, nè la connessione storica di certe coscienze personali. Prova piuttosto il contrario. Ciascuna coscienza personale, ciascun gruppo storicamente connesso di coscienze personali, è una formazione, un elemento di fatto; non è confondibile con ciò di cui è formazione, con la condizione fondamentale della possibilità d' ogni fatto; non può avere la medesima persistenza.

Io so di non esserci stato sempre. Lo so, non certo perchè abbia delle reminiscenze d' un tempo in cui non c' ero; ma perchè lo concludo necessariamente da ciò di cui ho coscienza. Nello

stesso modo so che non c'è stato sempre il genere umano. L'argomento che discutiamo, se provasse che l'umanità non può finire, proverebbe che non ha potuto cominciare; proverebbe che può esser falso ciò che si conclude necessariamente. Ossia proverebbe che il pensato da noi non è che una formazione insignificante della nostra coscienza individuale, non è (mentre davvero è, non come pensato da noi, ma come pensabile) un elemento essenziale alle cose. Il che spianterebbe dalle basi l'argomento medesimo.

Non soltanto non è lecito affermare, ma si deve anzi escludere che l'universo, in un qualsiasi tempo anteriore o posteriore, non abbia contenuto o sia per non contenere soggetti senzienti e pensanti, analoghi a noi, benchè forse differentissimi da noi per delle particolarità che non sapremmo immaginarci e che non importano. Questo è da escludere; ma per la ragione già esposta: che l'universo, il quale ora di fatto include noi, è su per giù, e non può non essere, il medesimo sempre; non perchè le nostre sensazioni o le nostre cognizioni siano essenziali, *come nostre,* alle cose, alle quali sono essenziali soltanto i sensibili e i conoscibili.

L'universo ha sempre incluso, e includerà sempre, degli esseri analoghi a noi. Ma non di questo si discute. Si domanda se gli uomini o gli esseri analoghi agli uomini, o in generale i viventi, costituiscano, mi si lasci dire, un organismo superiore, che si sviluppi nel tempo con continuità. E la risposta (sempre s'intende nell'ordine di idee che sviluppiamo: se lo sviluppo ci debba indurre ad abbandonarlo, vedremo) non può essere che negativa.

XIV.

Se vogliamo comprendere l'universo, e valutarlo, dobbiamo distinguere tra ciò che si deve all'unità, e ciò che si deve alla moltiplicità.

Il vino è travasabile perchè liquido, è inebbriante perchè alcoolico. Liquidità pura, e alcoolicità pura, son due astrazioni;

non sono due cose che s'accozzino a formare il vino; sono caratteri del vino, inseparabili, ma tuttavia distinti, e che hanno funzioni distinte.

Così, unità pura e moltiplicità pura, due astrazioni, sono caratteri dell'universo; assolutamente inseparabili, perchè ciascuno implica l'altro; ma tuttavia distinti, e che hanno funzioni distinte. All'unità si deve la necessità logica, da cui l'universo è dominato; alla moltiplicità si devono: la distinzione delle singole unità di coscienza, la spontaneità, e la finalità. Nella causalità si rende manifesta l'inseparabilità dell'uno e dei molti. La spontaneità di ciascuno dei molti singoli è un variare; queste variazioni si connettono causalmente tra loro, determinandone delle altre, perchè i molti singoli sono inclusi logicamente nell'uno. Tuttociò venne già esposto e provato: riconfermiamolo con un discorso breve, riassuntivo.

Sensibili, e pensabili, possono essere, o sono, comuni ad ogni soggetto. Per questo conto, l'attività d'un soggetto è numericamente una sola con quella d'un altro; l'essere d'un soggetto è l'essere d'un altro, è l'essere.

Ma ogni soggetto ha poi delle determinazioni esclusivamente sue. Certo, le determinazioni d'un soggetto sono anche determinazioni dell'essere (universale). Ma l'essere non può non determinarsi; per determinarsi, non può non creare in sè dei centri distinti; e tra le sue determinazioni, mentre ce n'è di comuni ad ogni centro (perchè i centri non hanno un'esistenza separata da quella dell'essere), ce n'è di esclusive a ciascun centro, cioè di appartenenti a un centro solo e non ad alcun altro (senza di che i centri non sarebbero distinti, e l'essere non uscirebbe dall'indeterminazione).

Ogni soggetto, ogni centro, è unità di coscienza. Unità delle determinazioni che gli son comuni con ogni altro e di quelle che sono esclusivamente sue. Dall'essere in ciascuna unità incluse delle determinazioni esclusivamente sue, dipendono l'esclusività, la distinzione, la reciproca esternità o separazione irriducibile delle unità. Io vedo, e so, quel che altri sa e vede. Ma in tanto vedo e so, in quanto un contenuto comune

si associa con elementi non comuni. Perciò, neanche il vedere nè il sapere (a differenza del veduto e del saputo) sono comuni. Perciò anche l' attività, quantunque fondamentalmente una sola, come attività consapevole, come associata con un sentimento si spezza in campi distinti ed estranei.

Distinguere tra ciò che si deve all' unità e ciò che si deve alla moltiplicità, non è dunque un disconoscere il primato logico dell' unità reale, dell' essere.

L' unità reale implica la moltiplicità, e viceversa. L' unità considerata separatamente dalla moltiplicità, e la moltiplicità considerata separatamente dall' unità, sono astrazioni di cui ciascuna vuol essere integrata per mezzo dell' altra. Tener conto dell' unità sola, è fermarsi ad un' astrazione; è cader in un errore opposto, ma correlativo, a quello di chi tenesse conto della moltiplicità sola. Nell' un caso e nell' altro non si costruisce una teoria: si dicono delle parole a cui una riflessione incompleta suppone un significato, ma che non ne hanno alcuno.

Per concludere: o l' essere ha delle determinazioni essenziali altre dai concreti (e allora non è più cosa certa che i concreti ne siano determinazioni essenziali); o bisogna dire che l' attività dell' essere non si esplica, non si realizza, che spezzandosi nelle spontaneità distinte dei singoli centri, delle particolari unità di coscienza. Lo spezzamento non abolisce l'unità; infatti, le variazioni a cui danno luogo le spontaneità distinte, si connettono causalmente, sotto l' impero di leggi logiche: i singoli costituiscono un universo. Ma è insensato riferire all' unità come tale, all' unità pura, ciò che è una conseguenza della moltiplicità implicita nell' unità. Quelle determinazioni che sono conseguenza dello spezzamento, diventano incomprensibili, assurde, astrazion fatta dallo spezzamento: hanno radice ancora nell' unità, ma indirettamente (in quanto l' unità implica la moltiplicità); non sono determinazioni dell' essere considerato come semplicemente uno.

Un bicchiere si spezza, e coi pezzi uno si ferisce. Non potrebbe spezzarsi un bicchiere che non ci fosse; ma non perciò si può dire che quel tale si sia ferito col bicchiere qual era;

s' è ferito, anzi, perchè il bicchiere non è più nello stato di prima. Con qualche variazione, che il lettore accorto concepisce da sè, il medesimo vale per l' unità dell' essere, e per il suo spezzarsi; vale *a fortiori;* perchè quanto all' essere, la precedenza dell' unità sulla moltiplicità è logica, non temporanea.

XV.

Quantunque la finalità che si manifesta sia di certo implicita nell' essere, nell' uno, sottostante alle formazioni singole, — nondimeno l' universo nel suo tutto non è ordinato ad un fine. Quel concetto di finalità che applichiamo agli organismi, ai complessi d' organismi, alla storia dell' uomo, e che riesce determinato con esattezza da queste sue applicazioni, — all' universo come un tutto non è applicabile. Parlar di fine, a proposito dell' universo, è adoperar la parola fine in un significato che non è più quello che le conosciamo. Potremmo dire tutt' al più che il fine dell' universo è di esserci. Ma non è questo un fine che si vada realizzando per gradi, col tempo, al pari dei fini particolari. È attuato sempre, necessariamente; perchè l' essere non può mancare delle sue determinazioni essenziali; e queste, appunto perchè non possono mancare, neanche possono mutare nel complesso. Il variar dei particolari non è in ultimo che il permanere del tutto: quel permanere che solo è possibile, il tutto avendo necessariamente quella struttura che ha. Come, per esempio, il moto uniforme rettilineo d' un corpo abbandonato a sè stesso non è che il permanere della sua velocità, e quindi non può avere un fine, per la stessa ragione che non può avere un termine.

L' evoluzione della vita sulla terra non può essere contestata. Ed ha, innegabilmente, un carattere finalistico: nè la vita, nè (*a fortiori*, stavo per dire) l' evoluzione della vita, possono essere prodotte da cause a-finali. Oltrechè della vita sulla terra, c'è anche un'evoluzione della terra; l'evoluzione geologica e la biologica non si possono separare: la prima è condizione della seconda, e la seconda esercita sulla prima un' influenza non

trascurabile. Si può anche parlare, non senza fondamento, d'una evoluzione (astronomica) del sistema solare: che questo sia regolato, e regolato con una grandissima stabilità, è troppo manifesto.

Sull' evoluzione astronomica del sistema solare non sembra che i fatti vitali esercitino alcuna influenza; e anche la loro influenza sull' evoluzione geologica è secondaria e limitata. In ogni modo è impossibile non riconoscere che nel nostro sistema solare domini, comunque vi si sia prodotto, un ordine finalistico. La vita sulla terra non si sarebbe svolta, come si è svolta, non sarebbe qual' è, non sarebbero apparse la nostra cultura e la nostra filosofia, se l' ordine del sistema solare fosse stato diverso. Limitando le nostre considerazioni al sistema solare, non c' è modo nè motivo di sottrarci all' impressione che l' accadere tenda verso un fine, e che questo fine siamo noi: lo sviluppo sempre più intenso, più armonico e più consapevole delle nostre potenze.

Ma l' uomo non può essere il centro dell' universo. Più esattamente: non può essere il centro, in quel senso limitato che dicemmo; e quindi non può esserne l' unico centro. L' universo consta di sensibili, ciascuno dei quali potrebb' essere incluso nella nostra coscienza; e la ragione, che in questo si rende più o meno esplicita, è numericamente una sola con quella che domina l' universo: in questo senso, non che l'umanità, ciascun uomo è centro dell' universo. D'altra parte, però, appunto l'unità numerica della ragione (di quella esplicita in ciascun di noi e di quella implicita nelle cose) prova che l' universo non può non avere infiniti centri: e che, quantunque ogni centro gli sia essenziale, e sia perciò indistruttibile, lo sviluppo completo di un determinato centro, di un qualsivoglia sistema di centri, non gli può essere essenziale se non come un fatto transitorio.

Il nostro sistema solare ha una stabilità grande, ma non assoluta. Si va trasformando radicalmente in sè stesso; e sarà dissipato un giorno da forze perturbatrici esterne. Di più: nessun indizio giustifica nè suggerisce il supposto che la sua radicale trasformazione, la sua dissoluzione, siano mezzi al consegui-

mento d'un qualche fine durevole, universale. Il dissolversi d'un sistema è condizione perchè se ne formi un altro, nel quale di nuovo si renderà manifesta una finalità intrinseca; ma questa finalità intrinseca non sarà una continuazione di quella sviluppatasi nel primo sistema, e il suo sviluppo avrà pure un termine, allo stesso modo e per le stesse ragioni. Ordinato, nel senso della connessione causale, l'universo è di certo; che sia ordinato ad *un* fine, da quello che ne sappiamo non apparisce.

Quello che sappiamo, che cioè si ricava dalle nostre osservazioni, conta fino a un certo segno: di fronte all'infinito, il campo delle nostre osservazioni si riduce a un punto, a un momento. La finalità (dell'universo come un tutto) sarebbe certa, quantunque non deducibile dalle osservazioni, quando fosse razionalmente dimostrata. Ma dalla discussione precedente si conclude che — se i concreti son le sole determinazioni essenziali all'essere, donde segue che le connessioni causali siano necessarie — la finalità implicita nell'essere, non potendo rendersi esplicita che subordinatamente alle connessioni causali, non si fa valere che in formazioni particolari temporanee, senza continuità.

XVI.

Nell'universo ci sono delle attività che tendono a realizzare de' fini, e che fino a un certo segno li realizzano. Pure, l'universo considerato nel suo tutto-uno manca di finalità. Il suo esserci è un perpetuo variare delle parti, che lascia fondamentalmente invariato il tutto; non è uno sviluppo che si compia secondo un disegno, e che si possa ritenere che si vada approssimando a una forma superiore definitiva d'equilibrio mobile. Conseguenza necessaria dell'intrinseca razionalità dell'essere, l'equilibrio mobile non può mancare; ma precisamente per questo, non è un fine a cui si tenda: è un carattere fisso, invariabilmente posseduto. In una formazione, de' fini si realizzano per un tempo; in un'altra, si direbbe invece che domini, per un tempo, un capriccio a-finalistico. Ma le formazioni delle due specie si succedono, coesistono, interferiscono, per una intrinseca necessità: in ciò consiste l'equilibrio mobile dell'universo.

Quello che del fine si dica del valore: i due concetti sono affini e correlativi, quantunque non coincidano.

La spontaneità d' ogni centro, se la consideriamo (strettamente) all' infuori delle sue interferenze con quelle d' altri centri, è un principio di variazione che manca di finalità esterna, ma non di valore. La ragione del suo estrinsecarsi consiste nel suo proprio valore: finalità e valore, l' una e l' altro affatto embrionali, qui coincidono. Le interferenze, che non mancano mai (perchè i centri non sono separati, l' estrinsecarsi e l' interferire sono un solo e medesimo fatto; nel quale si devono distinguere tanti principii quante sono le spontaneità che si estrinsecano interferendo), danno luogo a delle complicazioni: e, intanto, associano col valore positivo dell' estrinsecazione il valore negativo dell' impedimento. Donde una prima finalità esterna, un fine dell' operare che non è più l' operare stesso: la fuga dal male.

Le formazioni fisiche (astrazion fatta dalle spontaneità dei singoli centri, dissimulate al di fuori e poverissime al di dentro) mancano di finalità e di valore. Nelle formazioni biologiche si ha un' evidente notevole finalità; ma in generale uno scarso valore intrinseco. Mancano di valore intrinseco i vegetali, che non hanno unità di coscienza; e quello stesso, non trascurabile, degli animali superiori, non è, di gran lunga, proporzionato alla finalità inconscia della loro organizzazione. L' uomo, come semplice soggetto, non vale molto più degli altri animali superiori, e il suo valore non è di specie diversa.

Ma l' uomo è inoltre un soggetto autocosciente: un io. Come tale, si propone chiaramente dei fini, a cui tende con un' attività pienamente consapevole. Il fine più elevato che possa proporsi — un fine che gli è essenziale, che n' è un costitutivo — è di conoscere il mondo e sè stesso, di sviluppare l' attività secondo leggi che le sono intrinseche; rendendosi consapevole di queste leggi (ciò ch' è un conoscere insieme il mondo e sè stesso), e acquistando in tal modo il dominio di sè stesso. Nell' io, c' è di nuovo, come nella monade, piena coincidenza tra la finalità e il valore. Ma la coincidenza dovuta nella monade all' estrema

semplicità del contenuto, è nell' io conseguenza d' un' estrema complicazione associata con la massima vivacità della coscienza; la finalità, che nella monade era soltanto interna, e che negli organismi era diventata esterna, ridiventa interna, ma in guisa da essere nello stesso tempo ed *eo ipso* esterna; l' io sviluppa ed intensifica sè stesso in quanto include in sè stesso ogni cosa, e subordina sè stesso a quella razionalità che in tanto è sua in quanto è universale.

La finalità e il valore costitutivi essenziali dell' io sono senza contrasto la finalità e il valore più alti: sono l' assoluta finalità e l' assoluto valore. Ma non si realizzano che in quanto si realizzi quella formazione ch' è l' io personale.

Nessuno che si preoccupi di parlare sensatamente, farà dell' io una formazione accidentale, meccanica. L' io presuppone l' attività e la razionalità dell' essere: è, possiam dire, l' essere diventato consapevole di sè. Gli elementi costitutivi dell' io non sono formazioni; l' io, nondimeno, è una formazione; perchè, oltre a quegli elementi, gli è essenziale la loro organizzazione in una particolare unità di coscienza.

Il nucleo primo e fondamentale dell' io è la monade, il centro di spontaneità o di coscienza una; sulla di cui origine sarebbe vano imbastire teorie o supposizioni, essendo ben evidente, ormai, che le monadi sono coeterne all' essere, poichè ne son determinazioni essenziali. Ma perchè la monade si svolga in un soggetto e in un io, è necessario che divenga il centro d' un organismo, che quest' organismo passi per le diverse fasi dell' evoluzione biologica, subisca l' influenza della storia e dell' educazione. Soltanto così può aver luogo, nell' unità della monade, quel pieno ed intimo accordo tra le spontaneità singole e la ragione universale, quel subordinarsi della spontaneità alla ragione ch' è la più completa estrinsecazione della spontaneità, quell' esplicito affermarsi della ragione in seno alla coscienza una, da cui sono costituiti l' io e il suo valore.

Tuttociò presuppone un ordine di fatti che di certo si realizza sempre, ma sempre parzialmente e temporaneamente. Sulla nostra terra, l' io potè formarsi e svilupparsi, nè pare che il suo

sviluppo sia prossimo a finire. Ma finirà; se non altro colla terra, destinata pur essa a finire. E allora, l'immenso lavoro compiuto dai nostri predecessori, da noi stessi e da' nostri nepoti per arrivare alla cognizione e al dominio di noi, sarà perduto per sempre. L'evoluzione della vita ricomincerà senza dubbio (con una grande varietà di forme secondarie, la medesima quanto all'essenziale) nel sistema che si riformerà coi frammenti del nostro e d'altri; ma senza trarre nessun partito da quella della quale noi siamo i prodotti e in parte gli attori: come la nostra non ha tratto nessun partito da quelle che la precedettero e che si realizzano contemporaneamente in altri sistemi.

XVII.

Il valore dell'io (dicono) è il valore dell'attività; cioè dell'essere, che non finisce.

Ma l'attività dell'io, quantunque non sia che attività dell'essere, è per altro attività determinata; quindi non è identificabile con l'attività dell'essere in quanto una o indeterminata. Non c'è un solo io; ce ne sono molti; e ce ne devono essere molti, poichè l'attività dell'essere non si determina che formando in sè dei concreti distinti. Che sono tutti determinazioni del medesimo essere; determinazioni transitorie, però; e gli aggruppamenti delle quali non costituiscono un insieme connesso continuo.

L'essere contiene in potenza ogni cosa, quindi anche ogni valore. Ma la potenza non è l'atto; il seme non è l'albero. Sopprimete (per un impossibile) le singole unità di coscienza, e l'accadere che n'è conseguenza e che ne costituisce il contenuto. Che resta? Restano gli elementi eterni del valore; ma identificati, addormentati nell'incoscienza dell'essere. Il contrasto, l'armonia che presuppone il contrasto, la realtà, la vita, la cognizione, l'azione, il valore, svaniscono.

Il valore mio è valore dell'essere: chi ne dubita? Io valgo perchè ci sono. Ma perchè io valga, non basta che qualcosa esista; bisogna che *io* esista.

Io con tutte le mie determinazioni, senza eccettuarne le più insignificanti; perchè tutte sono costitutive dell'unità di coscienza, condizione imprescindibile dell'autocoscienza, del valore. Io valgo; ma in quanto opero, piegando alle leggi universali (che sono in me implicite, ma che senza quell'operare non diverrebbero esplicite, note) la mia spontaneità, distogliendola dal cercare un appagamento insipido nelle determinazioni che mi sono particolari.

Per essere quel che debbo essere, io non ho da viver nelle nuvole, ma sulla terra. Io non ho che da compiere gli atti di cui risulta la vita quotidiana; che da trasformare un contenuto il quale in parte mi è comune con delle altre persone, in parte anzi con ogni altra; ma che in parte mi è proprio; mentre poi e il proprio e il comune sono collegati nell' unità d' una coscienza ch' è distinta da ogni altra. I dolori e i piaceri che debbo esser capace di sopportare, di vincere, sono esclusivamente miei; e miei esclusivamente sono il sopportare, il combattere, il vincere o il perdere. La ragione universale crea il valore in quanto illumina e armonizza le manifestazioni d' una spontaneità che non è separata, ma distinta; il valore presuppone la spontaneità distinta: in altre parole, io valgo perchè sono quel certo io particolare.

Certo, il mio valore di persona è il valore *della* persona; e non di quella tal persona che sono io. Ma concludere da ciò che le persone in quanto persone si riducano ad una, sarebbe tanto ragionevole quanto affermare che un cubo ha una faccia sola, per la bella ragione che ogni faccia del cubo è una faccia del cubo, e che questo è un carattere comune a tutte. Ogni persona è una persona determinata, con una coscienza distinta; questo è un carattere comune a tutte le persone; ma questo stesso carattere comune include, come una sua nota essenziale, che ciascuna persona sia una persona distinta da ogni altra. La persona è spontaneità particolare organizzata intrinsecamente secondo una legge universale; a costituirla ci vogliono e il particolare della spontaneità, della coscienza distinta, con un contenuto in parte distinto, e l' universale della legge.

L' assoluta continuità nello sviluppo, la permanenza dei valori, non si possono salvare in alcun modo, se le sole determinazioni dell' essere sono i concreti, se il valore potenziale dell' essere diviene attuale soltanto nelle singole persone; le quali allora, essendo soggette ai vincoli (esterni a ciascuna) d' una causalità necessaria e quindi a-finale, non possono essere che transitorie: così ciascuna in particolare come i loro aggruppamenti. Per salvare la permanenza dei valori, conviene ammettere che la necessità causale si subordini a una finalità intenzionale. Ammettere cioè che l' essere sia dotato d' altre determinazioni che non i concreti; e produca in sè i concreti, non per la necessità di determinarsi, ma per conseguire un fine, per attuare un disegno prestabilito. Nel qual caso il concetto di essere si trasforma in quello tradizionale di Dio.

Conclusione.

Ricapitoliamo in brevissime parole quel che s'è fatto, per acquistar chiara coscienza di quel che rimane da fare.

L'unità dell'essere: l'esistenza di un universale, d'un razionale, d'un eterno, di un divino, che penetra le cose; non sono più da mettere in contestazione.

Il materialismo, sotto qualunque forma, e il grossolano ateismo, sono eliminati per sempre. Il regno dei valori non è quello dei piaceri e delle sofferenze sensibili; ma quello della attività razionale cosciente.

Ed è nello stesso tempo superato, definitivamente scartato, il concetto volgare della creazione, secondo il quale Dio e il mondo sarebbero l'uno fuori dell'altro; (concetto che non è punto essenziale alla religione, poichè lo vediamo esplicitamente contraddetto da formule, certamente non prive di significato, che fanno parte della più sicura dottrina cristiana). Che il divino sia immanente nelle cose, che le cose abbiano esistenza nel divino, è tanto certo, quant'è certa l'esistenza del divino e delle cose.

Resta da sapere se il divino esista soltanto come immanente nelle cose, od abbia inoltre anche delle determinazioni sue proprie: se sia, o non sia, unità di coscienza; (unità che sarebbe trascendente rispetto alle coscienze singole, ognuna delle quali è del resto trascendente rispetto a ciascun'altra).

Questo problema è veramente il *massimo*, perchè dalla sua soluzione dipende la soluzione degli altri; dipende il significato preciso ed esatto che si deve attribuire alla soluzione di ciascun altro. Soltanto dopo di averlo risoluto avremo un concetto chiaro, ultimo, valevole, della realtà, di noi medesimi, e della nostra situazione di fronte alla realtà. Come lo si risolve?

I lamenti, non ancora passati di moda, intorno ai limiti della ragione « umana », sono ingiustificati. Perchè a risolvere i massimi problemi non si richiede la cognizione distinta d'ogni particolare; basta un concetto d'insieme sull'organizzazione del tutto; e il tutto è organizzato da una ragione, che insomma coincide con la nostra. Quei lamenti non sono però del tutto in aria. Ingiustificata è la sfiducia nella *ragione;* giustificata è la sfiducia nella sola ragione *teoretica.* L'errore agnostico si fonda sulla percezione confusa di questa importante verità: che l'universo non è soltanto un insieme di contenuti variabili secondo certe leggi, ma include inoltre dei valori che gli sono essenziali.

Perchè sia possibile penetrare l'organizzazione razionale dell'universo, bisogna non trascurare nessuno dei caratteri fondamentali dell'universo e della ragione. Costruire una teoria senza curarsi della pratica, è un controsenso: la teoria dev'essere teoria della pratica, ed essa stessa è una pratica. Conoscere significa valutare. I massimi problemi son problemi di valori.

Intorno al concetto di valore, a cui siamo giunti, ci son due considerazioni da fare.

1) Le linee che n'abbiamo positivamente segnate, sono esatte, definitive: nessuna ricerca ulteriore potrà cancellarle o mutarle. Nel campo dei finiti (dicemmo) il valor massimo, il vero, un valore assoluto, è quello della persona; realizzato dalla spontaneità singola, che si rende consapevole della ragione universale, uniformandovisi. Negare questo, è disconoscere il valore; è quanto ammettere che un numero possa insieme esser primo e divisibile per un altro.

2) Ma il concetto di valore, a cui siamo giunti, non è in

tutto adeguato: ricerche ulteriori potranno e dovranno, senza cancellarne o mutarne le linee positivamente segnate, introdurvene delle altre. Infatti (e per astrarre da ogni altra questione, pure insoluta, ma per noi secondaria): non se ne deduce nè la permanenza, nè la non permanenza del valore.

Il valore sarà o non sarà permanente, secondochè la personalità divina esista o non esista.

Ma se ci limitiamo a considerare l' universo teoreticamente, l' esistenza di un Dio personale apparisce un' ipotesi non giustificata. Una dottrina, che non ammetta presupposti, (e nessuna dottrina, dovrebbe ammetterne) deve prescinderne. Sicchè, per decidere se il valore sia o no permanente, ossia per formarci dell' universo e della nostra posizione di fronte all' universo un concetto definitivo, non c'è altra via che di approfondire il concetto di valore. Così, e per quanto sembra soltanto così, potremo anche accertare se Dio esista o non esista come persona.

Il problema è più difficile di tutti quelli che abbiam risoluti o tentati finora; di questa maggiore difficoltà vedremo poi le ragioni. Per discuterlo a fondo, ci vorrebbe un libro apposta; contentiamoci per ora di metterlo in termini possibilmente chiari e precisi.

Dicono alcuni: — a che lavorare, vincere noi stessi, rinunziar al piacere, non fuggir sempre il dolore sfuggibile, se tutto ciò non produce un frutto che duri? — Discorso insensato. Chi non si sforza di conseguire il suo valore di persona, sfugge bensì alla fatica gravosa che si richiede a conseguirlo, ma non perciò starà meglio come animale; anzi starà peggio. Anche sotto il punto di vista eudemonistico, la sola condotta, che sia sicura, è la condotta ragionevole.

Il valore della persona resta, quand' anche non sia permanente, il massimo nel campo dei finiti: un massimo, e in linea di fatto, e in linea di possibilità. L' opinione contraria non merita di venire discussa; è da rifiutare come indegna.

Ma si può essere d' accordo nel riconoscere il valore della persona, e tuttavia differire nell' interpretarlo.

Da una parte si nota: il mondo, quantunque non sia un paradiso, contiene delle gioie, che soltanto una pazza preoccupazione può farci credere trascurabili. E i dolori, che non vi mancano, c' impediscono di poltrire; ci servono di scuola e di sprone, per arrivare alla conquista del valore. La condotta ragionevole implica un' accettazione virile delle leggi necessarie, comprese quelle che ai paurosi fanno paura. E divenendo abituale, c' inspira quel coraggio di cui abbiamo certamente un gran bisogno, ma che perciò appunto è un elemento essenziale del valore. Nessuno può assicurare stabilmente, a sè o ad altri, la felicità. Ma chi non è pago del suo valore di persona, ed esige inoltre la felicità, prova con questo di non avere attuato il suo valore di persona.

D' altra parte s' oppone: la dottrina suesposta, di certo elevata ed austera, ma non pessimistica, non esige dall' uomo più di quanto l' uomo, trattane qualche rara eccezione, sia capace di fare? Per valere, bisogna saper affrontare il dolore, sopportarlo con fermezza. Ma ci son dei dolori — morali, ed anche fisiologici — che superano la comune forza di sopportazione. Chi li soffre, senz' essere confortato della fondata speranza d' un compenso durevole, ne rimane vinto; la sua personalità, senza essere distrutta, ne rimane prostrata; l' uomo allora soffre senza poter nè resistere nè adattarsi; al dolore si sovrappone, determinatone, l' avvilimento; la persona sopravvive unicamente per accorgersi che il suo valore è distrutto.

Uomini che, tutto considerato, sono favoriti dalla sorte, perchè sanno che le loro sofferenze non saranno vane in tutto, — uomini che si sacrificano per una gran causa, come soldati che danno la vita per la vittoria, — suppongono che tutti siano nelle medesime condizioni; s' immaginano che tutti abbiano la loro stessa forza di sopportazione (o quella che si presumono, mentre la sofferenza è lontana e non minacciata). Ma questi favoriti dalla sorte sono ben pochi! E, in fondo, anche i favori di cui godono quei pochi sono illusori. Qual' è la causa che davvero si possa dir grande, se, non soltanto la persona singola, ma tutta l' umanità, sparirà prima o poi, senza lasciar di sè una minima

traccia? Mille, diecimila generazioni, contano, valgono di più, di fronte all' eterno, che la vita d' un uomo, che un istante?

Noi aspiriamo alla felicità. Liberarci da quest' aspirazione, già non possiamo; ed è più che dubbio se lo dovessimo, anche potendo. L' aspirazione a un godimento animalesco va combattuta; combatterla, vincerla, è necessario alla realizzazione del valore; n' è parte. Ma qui si parla dell' aspirazione a una felicità che sia fondata sul valore; che sia costituita dall' accordo tra *tutti* gli elementi della persona. Se una tale felicità non fosse conseguibile, non sarebbe conseguibile neanche il valore; anche il valore consiste infatti nel medesimo accordo.

E l' accordo non c' è, se non è permanente. Un sistema che necessariamente debba disorganizzarsi, o essere disorganizzato (è tutt' uno, perchè d' un sistema fanno parte anche le sue relazioni esterne), è già disorganizzato in potenza; sapere che si disorganizzerà, e insieme valutarlo come attualmente ben organizzato, armonico, — è un controsenso.

Nessuno s' appaga dell' immediato presente: nessuno si rallegrerebbe della nascita d' un figlio, se prevedesse che dentro pochi giorni e il figlio e la madre saranno morti. Il presente non vale che in relazione con un avvenire prossimo; questo non vale che in relazione con un altro; e così di seguito, senza fine. L' uomo non può non interrogar l' avvenire; lo interroga sempre. Bensì lo suole interrogare vagamente, contentandosi d' una risposta non meno vaga. La coscienza, esplicita soltanto parzialmente, che ha di sè stesso e delle cose, non gli permette di comprendere il significato vero, la gravità, dell' interrogazione. Perciò s' immagina irragionevolmente di potersi appagar di ciò che non può appagarlo, che di fatto non l' appaga. Noi comprendiamo, dell' interrogazione, il significato e la gravità. E diciamo: i valori, se non fossero permanenti, non ci sarebbero. Ma ci sono: ciò ch' è messo fuori di contestazione anche dalle considerazioni degli avversari; dunque sono permanenti. La persona singola è un prodotto della realtà (quantunque non ogni elemento della persona sia un prodotto). Ebbene: la realtà non potrebbe produrre la persona, con l' esigenza che vi è implicita,

se questa esigenza fosse intrinsecamente inappagabile, irrazionale. Una realtà nella quale sorgono i valori, deve possedere un suo valore intrinseco, perpetuo; nel quale s' accordino, si compiano, in qualche modo si perpetuino, i valori singoli. Felicità e valore, possono contrastare in molti casi; ma il contrasto dev' essere un mezzo alla realizzazione dell' armonia, d' un valore che sia insieme felicità, che sia perpetuo. Se no, la realtà sarebbe incomprensibile, assurda.

Il valore della persona, se anche non se n' ammette la permanenza, di certo non svanisce per intiero. Qualcosa ne resta; e qualcosa di superiore, normalmente, ai piaceri e ai dolori normali, signoreggiabili dall' uomo normale. Ma perde quell' assoluta supremazia che pur gli si deve riconoscere. Diviene, benchè d' altra natura che il piacere e il dolore, paragonabile col piacere, col dolore. Infatti, è come questi un movente delle nostre azioni; superiore, perchè più stabile; ma non superiore assolutamente, perchè non stabile assolutamente.

Insomma: secondo gli uni, l' assoluta supremazia del valore personale, il suo vero carattere di valore, ne implica la permanenza. Secondo gli altri, essenziale al valore sarebbe invece di non implicare la permanenza (il che del resto non ne prova la transitorietà); credere che il valore non sia supremo, non sia vero valore, se non è permanente, è un disconoscere l' essenza stessa del valore.

L' opposizione tra i due concetti è radicale. Ciascuno esclude l' altro; ma da questo reciproco escludersi che si conclude?

Per scegliere tra i due, bisognerebbe, come notammo, approfondire il concetto di valore: vedere d' introdurvi dell' altre determinazioni. Ma, come pure notammo, la scelta non può esser questione di pura teoria. Dei due, che ci stanno dinnanzi, quale è il concetto del reale valore? Del valore com' è vissuto attuato, nella pienezza della coscienza retta?

Qui s' incontra la difficoltà di cui dicemmo; la massima che la filosofia debba superare.

Per il concetto di valore, quanto agli elementi che ancora ne rimangono indeterminati, la pietra di paragone viene ad es-

sere, in ultimo, la coscienza individuale. Ma non ogni coscienza individuale può essere una buona pietra di paragone. Bensì, e soltanto, la coscienza retta, dell' uomo veramente virtuoso. Non voglio dire: dell' uomo che rispetta le regole dell' igiene, della prudenza, del decoro esterno: che vive tra i suoi simili senza urtarli nè farsene urtare; che tiene in equilibrio il suo bilancio sott' ogni aspetto. Un tal uomo gode la pubblica stima, e la merita; ma forse il suo principale intento è di procacciarsela: davanti al tribunale della ragione il suo valore è nullo. Non voglio dire nemmeno: dell' uomo che non commette mancamenti; di uomini così perfetti non credo che ce ne sia. Dico dell' uomo la cui volontà è diretta sempre verso il bene, benchè non lo realizzi sempre. Soltanto quest' uomo conosce a fondo il vero bene, il valor vero della persona; lo conosce perchè lo vive, nei limiti del possibile.

Ci troviamo ricondotti ad un punto che avevamo toccato fin dal principio di questo lavoro. Per conoscere la verità, e in particolare questa ch' è la somma verità, bisogna essere *ex veritate*. Bisogna esser puri di cuore; desiderare soltanto ciò che in sè stesso è desiderabile; considerare, sentire come bene, come valore, soltanto ciò che in sè stesso è bene, valore.

Avere un sentimento elevato; ma elevato *realmente*. A parole, non c' è chi non riconosca il valore supremo della virtù; nel fatto, molti chiamano virtù ciò che, secondo ragione, dovrebbe chiamarsi vizio. Vizio, che non si riconosce dal di fuori; che sfugge alle sanzioni dell' opinione, fors' anche del rimorso; vizio nascosto, ma radicale, e perciò tanto più grave di conseguenze.

Benchè abbiano tutti una medesima ragione, gli uomini, per l' uso fondamentale che fanno di essa ragione, si dividono in due classi: buoni e cattivi. La diversità in certe opinioni teoretiche non è che un' espressione della diversità nelle valutazioni pratiche.

L' errore teoretico è in ogni caso l' espressione di un disaccordo pratico tra la persona e la realtà. L' attività che afferma è quella medesima che opera. L' affermare si riferisce al fare;

in sostanza, è anch'esso un fare. Viceversa: il fare consapevole d'una persona si dirige sempre secondo l'affermare, presuppone un affermare. Siccome poi le relazioni con la realtà sono un elemento essenziale della persona, è chiaro che il disaccordo tra la persona e la realtà implica un disaccordo intrinseco alla persona. Disaccordo che può essere più o meno esplicitamente avvertito; perchè la persona singola non ha mai coscienza compiuta nemmeno di quella parte di realtà che le appartiene in proprio, non che di tutta la realtà.

Quindi: un errore, un disaccordo, intacca sempre l'organizzazione intrinseca in cui consiste il valore della persona. Certo, non la intacca sempre nello stesso modo. Tanto la calvizie anticipata che la cecità, sono malattie, non però ugualmente gravi. La persona singola è incapace di sistemare compiutamente intorno a sè tutta l'esperienza possibile interna ed esterna; i suoi limiti sono circostanze attenuanti per molti errori, che in conseguenza non si potrebbero dire colpe. Un uomo può essere un brav'uomo, anche se crede che il diamante abbia maggior somiglianza col vetro che col carbone.

Ma queste circostanze attenuanti non sono più da invocare quando si tratti, non della sistemazione ottenuta, bensì del punto che alla sistemazione deve servire di centro: della legge secondo cui uno si sforza (riuscendoci più o meno: è un altro discorso) di organizzare *sè stesso*. Qui, teoria e pratica si confondono, s'identificano. Impossibile che il mio fare consapevole, intenzionale, risulti conforme a una legge che io disconosca. Viceversa: il mio disconoscerla (non ho detto: il mio non saperla formulare con precisione) può esser conseguenza soltanto del mio non conformarmi alla legge.

La conclusione oramai è manifesta.

Supponiamo, in primo luogo, che il valore non sia permanente, e che io ritenga la permanenza essergli essenziale. In secondo luogo, che il valore sia permanente, e che io ritenga la non permanenza essergli essenziale.

Nell'un caso e nell'altro io cedo a un desiderio, che di certo è un prodotto della mia psiche, ma che dovrei eliminare,

affinchè la mia psiche si conformasse, in quanto può e vuole, alla legge universale. Corro dietro ad un mio sogno, mentre la realizzazione del mio valore esige da me che io rinunzi ai miei sogni.

Il sogno, ben diverso dall' uno all' altro caso, si riduce sempre all' esagerazione d' un elemento di valore.

Ciascun uomo, nel campo dell' esperienza umana, dev' esser buono, e dev' essere energico. Deve operare per gli altri, e contare sull' aiuto degli altri; deve, inoltre, non perdere mai di vista sè medesimo, e rendersi capace di bastare a sè. Nel campo dell' esperienza umana le due esigenze, non che si escludano, s' integrano a vicenda. Soltanto i buoni sono davvero energici; soltanto gli energici sono davvero buoni.

Ma l' uomo — s' intende l' uomo sociale — va considerato anche in relazione col tutto, e non semplicemente nelle sue relazioni con gli altri uomini. E si domanda: in ordine alle sue relazioni col tutto, l'uomo può, o non può, contare su di un aiuto estrinseco? (estrinseco nel medesimo senso in cui a ciascuno è estrinseco l' aiuto che gli viene dall' altro uomo). In altre parole: può, o non può, contare su di una legge universale, che assicuri la riuscita de' suoi sforzi, purchè ben diretti; può, o non può, contare sulla permanenza dei valori?

Evidentemente, se non può, deve non contarci. La bontà, conservando il suo valore nelle relazioni tra uomo e uomo, in ordine alle relazioni dell' uomo col tutto non val niente. Attribuirle un valore che le manca, è lasciarsi vincere da un sogno di sentimentalità morbosa. La legge suprema della persona, è in questo caso una legge, non di bontà, ma d' energia. Dobbiamo ancora esser buoni (coi nostri simili), ma solo in quanto l' esser buoni è condizione dell' essere forti. Dobbiamo temprarci così da essere disposti ad affrontare, senza sperare un compenso, qualsivoglia sorte: persuaderci, che nell' esserci temprati così consiste la realtà del nostro valore.

Ma, non meno evidentemente, l' uomo, se può contare sulla permanenza dei valori, ci deve contare. Nelle relazioni dell' uomo col tutto, e quindi anche in ordine alla costituzione intrinseca

della persona, la vera legge, allora, è una legge di bontà. L'energia conserva un gran valore, senza dubbio; ma come condizione della bontà, come subordinata alla bontà. In questo caso, persuaderci che la realtà del nostro valore consista nell' esserci temperati così da guardare in faccia la sorte con fermezza senza sperare un compenso, è lasciarsi vincere da un sogno pazzamente orgoglioso.

La permanenza dei valori dev'essere affermata o negata. Una via di mezzo non c'è. Le due tendenze, che c'indurrebbero ad affermarla o rispettivamente a negarla, si conciliano bensì (come notammo) nel campo limitato dell'esperienza umana; ma nel campo dell'accadere complessivo, considerato nella sua totalità, una sola è fondamentalmente vera e valida. Quale delle due?

La virtù non sta nel mezzo, qui dove non c'è un mezzo: sta nel vero. Ma viceversa, il vero è quello che viene colto dalla virtù, e non può esser colto in altro modo. Il problema è posto così ne' suoi veri termini: resta che lo si risolva.

Io che scrivo credo alla permanenza dei valori. Ma, naturalmente, non posso dare come un argomento questa mia persuasione, per quanto ferma e, per quanto mi pare, giustificata.

L'unità della ragione ci assicura che l'influenza della diversità nei criteri pratici, diciamo pure l'influenza della malvagità, s'andrà man mano restringendo. Verrà un momento, nel quale i cattivi dovranno contentarsi di operar male; non potranno più darsi l'aria di giustificar le loro valutazioni errate con dei sistemi che sembrino, quantunque non siano, coerenti; con dei sistemi che abbiano l'apparenza della verità. Quel momento verrà: non può dubitarne chi abbia fiducia nei destini dell'uomo, nel potere della ragione. Ma non è ancora venuto; bisogna prepararlo. Contribuire a prepararlo: ecco il solo fine che m'ero proposto, scrivendo.

NOTE

I.

Considerazioni generali.

« The book is completed and closed... », e, tutto considerato, è un libro difficile.

Non parlo della materia. Nè io volli scrivere, nè alcuno può ragionevolmente pretendere, un libro « popolare » di filosofia. Ma di ogni materia si può scrivere in modo, che un lettore preparato capisca, senza una fatica eccessiva. La fatica imposta da me ai lettori, è invece davvero eccessiva (e senza frutto, aggiungono i maligni: lasciamoli dire). Il libro poteva esser fatto meglio; perchè sia, quanto alla forma, riuscito peggio forse di qualche altro mio, vorrei spiegare brevemente.

Chi ha letto anche gli altri miei libri, fino all' ultimo stampato (*Dottrine e fatti,* Pavia, 1905), fino alle mie lezioni litografate sulla *Teoria della Conoscenza* (Roma, 1906), avrà subito riconosciuto che i *Massimi problemi* segnano una variazione, in qualche parte, radicale.

Invece che variazione, bisogna dire piuttosto sviluppo. Ma è uno sviluppo che, su più d' un punto d' importanza, mi condusse ad affermare il contrario di quanto avevo sostenuto prima.

Sviluppo, o variazione, certamente non accidentali.

Come notai altra volta, chi scrive dovrebbe sempre « tener distinto, nelle sue dottrine, il certo dal disputabile » (1). E l'obbligo è tanto più imperioso per un insegnante: che deve, non farsi de' seguaci, ma preparare dei dotti, de' pensatori coerenti

(1) *Nuove note critiche,* Pavia 1904; art. *Appunti,* p. 6. Vorrei che si rileggesse per intiero tutto il paragrafo da cui ho tolta la citazione. L'attitudine dell'*autocritica* fu notata in me da parecchi; cfr. una nota del mio compianto maestro C. Cantoni, a proposito d'un mio libro, in *Rendic. d. Ist. lomb.,* a. 1902 (Milano), p. 174. In quell' attitudine, molti, che non approfondirono il mio pensiero, videro un difetto: io la credo necessaria a chiunque scrive di filosofia. « Non mi si negherà il diritto di pensarla così; come, viceversa, io non perderò il tempo a dimostrare che così va pensato » *(Note crit.,* l. c.). Distinguere tra il certo e il disputabile, ossia tra « scienza » e « opinioni », è affare d' onestà intellettuale. Così la intendo; e chi trae le mie parole ad altro significato, erra.

e coscienti. Perciò, quando fui chiamato alla cattedra di filosofia teoretica nell' Università di Roma, sottoposi a una revisione severa i risultati delle mie ricerche precedenti. Le nuove ricerche mi condussero a nuovi risultati, di cui l' opuscolo presente dà un' esposizione sommaria.

Troppo sommaria. E la brevità è appunto la ragione vera dell' oscurità.

— Peggio per voi, — diranno — perchè non vi siete diffuso quant' era necessario? —

Perchè lavorare non basta; quando s' è in certe posizioni ufficiali, bisogna dimostrare che s' è lavorato. Nel quinquennio successivo al 1901, io pubblicai, a parte gli opuscoli, e gli articoli raccolti parzialmente ne' due volumi delle *Note critiche,* un volume all' anno (1): dopo il 1905, niente più, all' infuori d' un certo numero d' articoli. Mentre io lavoravo più che non avessi fatto prima, quando non potevo dare alla filosofia che dei ritagli di tempo, si poteva credere che io mi riposassi. Non era vero; e io non dovevo più a lungo lasciar supporre che fosse vero.

Tre anni, per la revisione d' una filosofia, costruita in circa trent' anni di lavoro, frammentario bensì ma non interrotto, per la rinnovazione della mia cultura filosofica, non furono troppi. Chi se n' intende comprenderà, come il tempo necessariamente speso nella preparazione dell' opuscolo, mi sia mancato per trasformarlo in un volume; per esporre la dottrina con quella maggior diffusione che sarebbe stata desiderabile. Così com' è, il libro esige, da chi legge, uno sforzo, che volontieri gli avrei diminuito; ma non è abborracciato. Io dovetti far economia di spiegazioni: economia di fatica so di non averne fatta.

Ma è bene — ossia, può esser d' aiuto all' intelligenza di chi legge — accennar in particolare a ciascuna delle varie specie d' inconvenienti che hanno per causa l' eccessiva brevità.

In primo luogo (e questo non c' è chi non lo sappia): le cose non ripetute sfuggono facilmente.

(1) *Scienza e opinioni; Studi di filos. naturale; La conoscenza; Paralipomeni alla conoscenza; Dottrine e fatti.* Opuscoli: *Le mie opinioni; Introd. alla filosof. naturale; Forza ed energia.*

Di ripetizioni, veramente, il mio libro non manca. Le cose più importanti, non mi sono lasciato sfuggire, anzi ho cercato le occasioni di ripeterle; certi chiodi sono battuti e ribattuti forse anche con troppa insistenza. Ma le ripetizioni più giovevoli non sono le semplici; bensì quelle che ci presentano via via, della cosa considerata, facce o relazioni differenti.

Un piccol numero d'esperienze simili basta per far sapere, anche ai bimbi, che l'acqua serve a levar la sete; ma per far capire l'importanza dell'acqua nella natura e nella vita, ci vuol altro! È necessario aver fatto molte svariate osservazioni, che ci presentino l'acqua sotto le sue diverse forme, nelle sue molteplici relazioni; che ci faccian riconoscere nell'acqua un elemento essenziale d'una quantità di corpi e d'una quantità di procedimenti. Il profondo significato del termine « acqua », non è ben penetrato che da un naturalista.

Che certi concetti siano fondamentali al mio libro, tutti avran capito, spero; ma la loro importanza sta nel loro esser fondamentali al *pensiero,* e non soltanto a quell'ordine di pensieri che io ho esposto. Il mio calamaio è, tra i miei lettori e me, un intermediario, del quale so di potermi abbastanza fidare; a me non passa pel capo di scusarmi che al mio discorso manchi la chiarezza intrinseca. Gli manca necessariamente quella chiarezza che viene dalla molteplicità delle relazioni; perchè le relazioni ho dovuto contentarmi d'accennarle, quando non le ho lasciate fuori.

Un'altra circostanza non va trascurata.

Era mio proposito di costruire, s'intende nelle sue linee generali, un sistema, che fosse indipendente da ogni presupposizione; (dissi altra volta esser impossibile un tal sistema: ebbi torto). E, schiettamente, mi pare d'aver conseguito l'intento. Ma può essere che la scarsezza degli svolgimenti faccia credere, qualche volta, il contrario.

Sia p. e. il cap. su *La Sensazione* (1). L'opinione che si ha

(1) Questo capitolo è il rifacimento d'un articolo pubblicato con lo stesso titolo nella *Cultura filosofica* di F. De Sarlo (Firenze, 1908; a. II, n. 12). Il cap. è quasi del tutto nuovo, benchè la sostanza della dottrina esposta nell'art. vi sia conservata. Noterò, a proposito, che nel cap. su *La ricerca del vero* mi son giovato, in parte, dell'art. *Quid est veritas?* pubblicato nella *Rivista filosofica* di C. Cantoni (Pavia, a. 1907, fasc. 1). Questo cap., per un incidente occorsomi durante la stampa, non ha precisamente la forma ultima che gli avevo data. L'inconveniente (del quale m'accorsi tardi, quando il rime-

comunemente intorno alla realtà esterna, implica delle supposizioni, assurde oltrechè arbitrarie. Ma noi ci abbiam fatta l' abitudine; perciò, non solo non ne avvertiamo l' assurdità nè l' arbitrarietà, anzi non ci accorgiamo nemmeno che l' ammetterle è un supporre. Una dottrina diversa, che si limiti all'esposizione concatenata dei fatti, che rinunzi ad ogni supposizione, offende le nostre abitudini, e quindi ci sembra paradossalmente ipotetica. Ci sembra ipotetica precisamente perchè non è tale; perchè ne vediamo escluse quelle ipotesi a favore delle quali siamo prevenuti.

Perchè il lettore se ne renda capace, bisogna esporgli la dottrina molto in esteso, e molto per minuto; mettergliene sott' occhio le diverse applicazioni; obbligarlo col fatto a riconoscere che per suo mezzo vengon risoluti, e i problemi ch' egli s' immagina di risolvere (ma in realtà non risolve) con la dottrina abituale, e molti altri che da questa son trasformati in tanti indovinelli. Bisogna occuparlo della nuova dottrina così a lungo, da fargliela diventar familiare; in tal modo soltanto si riesce a vincere quella specie di spavento, irragionevole ma istintivo, che l' animo impreparato ne risente sulle prime.

Io, su di una dottrina che sembrerà paradossale, non solo ai realisti, ma fino ad un certo segno anche a più d' un coscienzialista, non scrivo che poche pagine. Che dovrebbero bastare: perchè includono tutto quel che è necessario a spiegarla e a dimostrarla. Il di più sarebbe, a rigore, superfluo. Ma il superfluo è, per gli scansafatiche, una cosa necessaria.

« Credo, e creder credo il vero », che la dottrina regga, tanto nell' insieme quanto nei particolari. Di particolari ce n' è pochi, perchè questo è un lavoro d' insieme. Ci sono però tutti quelli ch' erano essenziali; e io ci tengo non meno che all' insieme: di astrazioni vuote non so che farmene. Sono pronto a difenderli tutti; anzi, son persuaso che tutti si difendano da sè,

diarvi avrebbe importato la ricomposizione di tre o più fogli di stampa) non ha nessuna gravità intrinseca; n' ho fatto menzione, perchè i lettori non si maraviglino di qualche frase, che non è delle mie solite. Su *I valori* tenni quest' anno, al *Circolo di Filos.* di Roma, una conferenza, un sunto della quale sta per essere pubblicato, è forse già pubblicato; tra la conferenza e il cap. sullo stesso argomento, c' è naturalmente molto di comune. Le note II e III che seguono furono già stampate in riviste, che sono ricordate ai loro luoghi. E così ho reso conto di tuttociò che il presente volumetto contiene di non affatto nuovo, o di già stampato.

benissimo (1). Adducendo le ragioni che m' hanno costretto a un' estrema brevità, non ho inteso di metter le mani avanti: ho voluto avvertire i critici, che il loro ufficio n' è reso un po' più difficile.

Io non fo citazioni: stando al mio libro, si crederebbe che la mia dottrina sia un prodotto della mia riflessione solitaria. E questo sarà il più grave impedimento a comprenderla: il significato d' una dottrina, che abbia un significato e un valore, sta nelle sue relazioni con le altre; nel suo esser, delle altre, un' interpretazione e un complemento.

Perchè io abbia dovuto limitarmi a una pura esposizione, lasciando fuori, o accennando appena, qualche volta, ogni riferimento, non ho più bisogno di spiegare. Il mio libro, perchè somministrasse a chi legge il mezzo di assegnare alla mia dottrina il posto che le compete nell' insieme delle altre, avrebbe dovuto esser di mole, a dir poco, doppia. E io dovevo tenermi ristretto; mi è mancato, non che altro, il tempo materiale di scriver di più.

Ma io scrivo per chi sa, non per i principianti; e quindi l' inconveniente di cui ora discorro, senza svanire del tutto, si riduce di molto. Chi sa, trova nel mio libro non più che dei cenni, ma che gli saranno sufficienti a orizzontarsi. Purchè d'orizzontarsi abbia voglia: nel che io non posso entrare. C' è, per giudicar l' erudizione d' uno scrittore, un mezzo comodissimo: contarne le citazioni. Chi applichi a me questo criterio, s' immaginerà di potermi liquidare con due parole: faccia. Un erudito vero e in buona fede, riconoscerà che il mio libro così piccolo venne composto leggendo molto più che scrivendo. Le dottrine che vi sono esposte, son tutt' altro che mie fantasticaggini; di nuovo c' è ben poco, e quel poco è una conseguenza necessaria, naturale, ovvia, di quanto è noto, e in generale noto da un pezzo. L' originalità si riduce all' aver fatto alcuni raffronti: fatti certi raffronti, ognuno capisce immediatamente come

(1) Naturalmente, qualche svista materiale mi sarà sfuggita. Così in un luogo di questo libro ho attribuito a G. Bruno un esempio, di cui s' è valso, ma che non è di sua invenzione.

certe dottrine, in apparenza estranee o contrarie, s' integrino a vicenda, e per così dire *confluiscano*.

Pur essendo minore di quel che sembri a primo aspetto, l' inconveniente c' è, in ogni modo: le dottrine, presentate senza riferimenti espliciti ad altre già note, riescono di necessità men chiare. A dilucidarle, saranno di qualche utilità le note che seguono. La chiarezza piena, e l' ultima giustificazione, possono risultare soltanto da una ricostruzione o da una deduzione storica. Il presente lavoro dovrebbe essere seguito, spero che sarà seguito in breve, da un altro, in cui venga messo in evidenza, come le soluzioni arrecate dei massimi problemi siano i risultati dello sviluppo che la filosofia è andata lentamente assumendo. Pubblicare insieme i due lavori avrei desiderato, ma non ho potuto.

Qualcuno penserà che sarebbe stato meglio riunirli, ridurli sistematicamente a un solo. Io son di parere diverso. A chi abbia vinte le difficoltà dell' esposizione — difficoltà che per un lettore dotto non sono insuperabili — la brevità del lavoro, e il suo carattere puramente espositivo, renderanno più facile formarsi un concetto d' insieme. La discussione storica successiva troverà così un addentellato sicuro, e riuscirà più determinata e più vantaggiosa (1).

Queste note non sono un supplemento provvisorio dell' indagine storica, e non ne costituiscono una parte. Servono (benchè non tutte, ma le più) a stabilire alcuni contatti tra la dottrina esposta e altre dottrine più o meno analoghe di scrittori noti, recenti; e perciò tolgono la dottrina esposta da quell' apparente solitudine che dicemmo essere l' ostacolo principale a penetrarne il significato. Scarse di numero, e frammentarie, della dottrina

(1) « Dass es gewagt ist Neues und Wichtiges in so engen Rahmen zusammenzudrängen, ist mir vollständig klar, aber ebenso klar, dass ich es wagen musste. Der Vorteil aus der Klarheit und Uebersichtliechkeit des Gedankenganges schien mir grösser, als der Nachteil, der aus dem Mangel an Ausführung erwachsen kann » (W. Schuppe: *Grdris d. Erkenntnissth. und Log.;* Berlino 1894, p. III). La « Klarheit » è problematica (infatti, anche il cit. libro dello Schuppe non è facile). O piuttosto bisogna distinguere. Un libro compendioso, privo di sviluppi e di riferimenti storici, s' intende con fatica, e in questo senso non è chiaro. Ma, superata che sia questa difficoltà, ci somministra un concetto d' insieme, preciso e nitido. E in questo senso riesce (poi) chiaro: l' intima organizzazione ce ne apparisce con evidenza. Laddove un libro diffuso viene bensì letto e capito senza difficoltà, pagina per pagina; ma il problema, che poi sorge, di cavarne l' ultimo e vero costrutto, riesce di soluzione molto più penosa.

esposta non dilucidano che qualche punto e qualche aspetto; non, di gran lunga, tuttociò che d'una dilucidazione ha bisogno. Perciò non dissi che bastino; ma soltanto, che saranno di qualche utilità.

Delle note che avevo predisposte, ed anche in parte pubblicate qua o là, non è data qui che una parte. Mi dovetti limitare, per diverse ragioni che non importa riferire. Cito quelle già stampate, non ripubblicate qui, perchè il lettore, che desiderasse familiarizzarsi col mio pensiero, possa consultarle:

Sentimento e ragione, in *Conferenze e prolusioni:* Roma 1908, n. 21.

Tra Kant e Rosmini, in *Rivista di filosofia:* Modena 1909, fasc. 1.

Attivismo e prammatismo, in *Cultura contemporanea*: Roma 1909, fasc. 5-6.

Una mia recente conferenza, *La scienza e la cultura,* sarà pubblicata in breve.

Mi dispiace di non aver potuto inserire due note riguardanti rispettivamente R. EUCKEN: *Grundl. ein. n. Lebensanschg:* Lipsia 1907; MUENSTERBERG: *Philos. d. Werthe*, Lipsia 1907. Le pubblicherò quanto prima. Intanto avverto che la dottrina del M. è discussa in parte (cioè, subordinatamente all'esposizione della mia) nel cap. su *I valori.*

Di rinviare *sic et simpliciter* ad altri miei scritti (eccezion fatta di qualche artic. che non importa citare) non me la sento. Non che io li rifiuti: anzi, sarebbe mio desiderio di ripubblicarli, riveduti ma non rifatti; la dottrina che vi è contenuta mi pare sempre in buona parte accettabile. Ma per metterla d'accordo con quella che ora ho fatta mia, si richiedono alcuni tagli, alcuni sviluppi, alcune correzioni. Senza di che il lettore, invece di trovarci un aiuto a comprendere il mio pensiero, ne sarebbe confuso e disorientato.

Quelle mie pubblicazioni ebbero in ogni modo alcuni lettori, ai quali mi sento legato da un obbligo particolare; per loro, credo necessario aggiungere qui alcune avvertenze intorno ad alcuni punti principali della mia dottrina.

Quello che è *vero,* e quello che consta.

Un sistema S di proposizioni (che potrebbe anche ridursi a una proposizione sola) è il risultato d'un processo legittimo, concludente. Comunemente si dice che S è *vero.* Io preferisco dire che S *consta.* È troppo evidente: S non consterebbe, se non fosse vero. Dal processo di cui è il risultato, S riceve un senso immediato: e, in questo senso, è vero indiscutibilmente. È, in questo senso, un elemento di « scienza », un fondamento certo di ricerche ulteriori.

Ricerche analoghe, d'altro genere, ci abbiano similmente condotti a un altro risultato S_1 che consterà come S.

Connettiamo S con S_1. Può darsi, anzi accade quasi sempre, che il nuovo processo del connettere ci faccia scoprire in S, o in S_1, o in entrambi, un significato nuovo e più profondo. Il quale, naturalmente, non esclude il primo, non lo distrugge, anzi non lo modifica nemmeno, in sè stesso; ma gli si aggiunge. E aggiungendoglisi, lo integra.

La distinzione tra quello che (semplicemente) *consta,* e il *vero,* sta tutta nel significato ulteriore che gli elementi singoli di quello che consta ricevono dalle loro connessioni. Il vero è un sistema connesso in sè medesimo. E l'esatta interpretazione de' suoi elementi è quella che ciascun elemento riceve dalla sua collocazione nel sistema. Quello che consta è vero *nel senso in cui consta;* ma può diventare un errore se noi (oltrepassando senza ragione il processo che ci ha condotto a riconoscerlo come qualcosa che consta), gli attribuiamo senz'altro il valore d'un vero assoluto.

Mi spiegherò alla meglio con alcuni esempi. *Consta,* che il sole, nelle diverse ore del giorno, si vede successivamente in luoghi diversi del cielo, *che si muove.* Ma questo movimento apparente potrebbe non esserne il movimento assoluto. Il che per altro non vuol dire che la notizia del suo moto apparente *non abbia valore* (mentre anzi è un fondamento indispensabile per arrivare alla scoperta della *vera* costituzione del sistema solare): la notizia è vera nel senso in cui consta; ma dal suo constare non risulta che sia vera in altro senso.

La trigonometria piana, e la trigonometria sferica, *constano.* Ma la prima implica, la seconda non implica, il postulato sulle parallele. Perciò le due trigonometrie, quantunque

abbiano lo stesso valore scientifico (perchè l'una e l'altra è il risultato d'una costruzione intrinsecamente ineccepibile), in ordine a una concezione assolutamente vera dello spazio non hanno lo stesso valore.

La scienza è l'insieme, non caotico, ma non ordinato in una rigorosa unità, di quello *che consta*. La metafisica è il sistema di quello *che è vero* (assolutamente). La metafisica non si può costruire che sulle basi della scienza. Fin che la metafisica non sia costruita, non si hanno, intorno alle soluzioni de' suoi problemi, che delle *opinioni*.

A questa, ch' è mia dottrina vecchia, non ho niente da mutare. Soltanto ne ho accentuati di più due punti, di cui avevo però sempre notata l'importanza. Primo: che la metafisica si costruisce facendo non già una *sintesi* delle cognizioni (scientifiche), ma una teoria della cognizione. Secondo: che sotto il concetto di scienza, come venne definito, non rientrano soltanto le scienze più propriamente dette: valore scientifico, di *dato* per la riflessione filosofica, hanno tutte le cognizioni.

Metafisica e morale (questo argomento è discusso più a lungo in una nota successiva).

Una concezione dell'universo che si fosse ottenuta senza tener conto di elementi morali, non ha un valore definitivo: non può costituire la metafisica. Questo affermai sempre; anche quando la mia riflessione — che per altro non rimase mai estranea alla considerazione morale — si rivolgeva di preferenza sui risultati delle scienze (in ispecie della fisica e della matematica).

Io formulai variamente, perfezionandola via via sotto il punto di vista scientifico, una concezione meccanica della realtà. Dissi bensì — ed esprimevo, di che nessuno può dubitare, una mia profonda convinzione — che ad una tale concezione io stesso non attribuivo il valore di una verità metafisica, definitiva. Ma essendomi, per parecchio tempo, ristretto a rielaborarla, essendomele affezionato col difenderla, potè sembrare (o forse anche in parte accadde) che io le attribuissi un peso crescente: la strada su cui m'ero avviato, metteva capo a uno schietto materialismo. Come i valori morali, o in generale i valori, si

debbano introdurre in una concezione della realtà, non m' era venuto fatto di scoprire: il mio pensiero non era ben d' accordo con sè stesso.

L' accordo, su questo punto, è ora ottenuto: un' esigenza che non avevo mai disconosciuta, è soddisfatta.

Io non risolvo, in questo libro, quello ch' è il vero problema cardinale della metafisica. Una lacuna, sempre sostanzialmente la medesima, resta, ma con significato diverso. Le mie ricerche passate si chiudevano con una domanda: è possibile fare un posto adeguato alla morale in una realtà costituita così e così? E pareva, che alla domanda si dovesse rispondere piuttosto con un no. Si tratta ora di ben altro. Alla mia concezione del mondo il valore non è più estraneo, e non si cerca più, se e come sia possibile farcelo entrare. Il problema che intorno alla concezione del mondo rimane da risolvere, non si può risolvere (secondo il modo mio recente di vedere) che approfondendo il concetto di valore.

Siccome il valore è concepito e insieme vissuto (è concepito in quanto vissuto, vissuto in quanto concepito), l' approfondimento del suo concetto implica un' elevazione del sentimento con cui è associato. L' importanza del sentimento, sulla quale ho insistito molte volte, ora è, se non erro, messa nella sua vera luce. Per arrivare alla verità (così dissi, e così dico) bisogna essere animati da un sentimento *retto;* ma il sentimento retto è un sentimento razionale: quello in cui c' è perfetto accordo, anzi medesimezza, tra l' esigenza teoretica e l' esigenza pratica.

Con quelle più o meno vaghe riserve da cui non può prescindere chi ha coscienza della questione morale, io sostenni sempre, come scientificamente provato, il determinismo. Su questo punto la mia dottrina è variata radicalmente. La variazione, che serve ad eliminare il contrasto tra l' esigenza conoscitiva e l' esigenza pratica, è giustificata pienamente anche da considerazioni di sola teoria. Mi pare d' aver messo in chiaro che, se prescindiamo da una moltitudine di cominciamenti assoluti, l' accadere (implicito nella cognizione: perchè noi conosciamo

dei fatti, e il nostro stesso conoscere è un fatto) non è più possibile.

Un' altra variazione di non minore importanza: la mia dottrina (con le accennate riserve) si poteva denotare come irrazionalistica; ora comprendo, che nessun fatto è possibile fuori dell' unità d' una ragione, essenziale a tutto quanto esiste o accade. Avevo sbagliato, e mi ravvedo. Ma perchè dalla mia confessione si tragga l' insegnamento che v' è implicito, sono da far due considerazioni.

Se la ragione s' intende (moltissimi non la intendono in altro modo) come una facoltà *umana,* qualcosa *fuori* della ragione diventa innegabile. Ora esser *fuori* della ragione, ed essere *irrazionale,* significano la stessa cosa. Per escludere l' irrazionale bisogna veder nella ragione umana la coscienza della razionalità universale. Il che viene a dire, in ultimo, che vi è *un* sistema di pensabili, a cui non è punto essenziale di essere pensati, da me, o da chicchessia; e che sono i medesimi numericamente nella coscienza d' ogni pensante. Queste conclusioni, che qui mi contento d' accennare, son tutt' altro che accettate comunemente. Rifiutarle, e non ammettere l' irrazionalità del reale, è un controsenso.

Accettandole, bisogna nondimeno riconoscere che l'accadere, *temporaneo,* implica qualcosa che non si può ridurre a logicità pura: implica degli elementi a-logici (gli assoluti cominciamenti, di cui dicevamo). L' alogicità d' un elemento non è da confondere con l' irrazionalità. L' Uno, senza cessare d' esser Uno, si spezza in una moltitudine di distinti. Ogni distinto è incluso nell' Uno, e questo suo esser incluso nell' Uno gli è essenziale conseguentemente, non è fuori della ragione. Ma il suo essere un (particolare) distinto, implica qualcosa che lo distingua dagli altri e dall' Uno. Questo qualcosa non è riducibile al puro e semplice Uno. È nell' Uno, ma non è l' Uno. È sottoposto alla ragione, ma non è per sè stesso ragione. Un che a-logico: ciò che abbiamo testè riconosciuto come *cominciamento* assoluto, essenziale a che accadano dei fatti, connessi bensì tra loro da leggi razionali, ma senza che il loro connettersi possa ridursi a un puro e semplice ordine logico estemporaneo.

Io feci anche più d'una volta professione di schietto empirismo. E non ho bisogno di dire, che mi ritratto. Ma se avevo torto, bisogna poi anche riconoscere che il mio torto non era senza ragione. Esser l'uomo dotato d'una ragione, che ha un valore assoluto anche in ordine alla cognizione della realtà, non può significare se non questo: esser l'uomo tale, da potersi render consapevole della razionalità inerente alle cose, ossia della loro unità.

Lasciamo in disparte ogni questione intorno alla prima origine del soggetto. Parliamo del soggetto in quanto ha una storia che, parzialmente almeno, a lui stesso è nota. Della razionalità inerente alle cose, o della loro unità, o di certi elementi, che di questa unità sono (intrinsecamente) i costitutivi e (rispetto alla nostra riflessione) gl'indizi — spazio, tempo, categorie — il soggetto si rende consapevole, in quanto si rende consapevole di certi *fatti*. Una razionalità che non sia la razionalità dei fatti, dei concreti, che non si risolva nella loro unità, è una parola priva di significato. Il soggetto è razionale, in quanto è anch'esso un elemento di una realtà, che è razionale in quanto è una. Quell'empirismo che, supposta l'irrazionalità dell'accadere, suppone poi che l'accadere si ordini da sè nella coscienza del soggetto (il quale in tal modo si renderebbe razionale per via dell'esperienza), è assurdo. E si riduce in fine ad apriorismo: l'ordine che i fatti appresi non avessero in sè, non ci può essere introdotto che dal soggetto, nell'apprenderli. Ma quell'apriorismo che fa della ragione una proprietà esclusiva del soggetto, che separa la ragione dall'accadere, non è meno ingiustificato, meno irrazionale.

La ragione, come dice profondamente l'Ardigò, è il ritmo dell'esperienza. I fatti (compresi naturalmente quelli di che un soggetto particolare ha coscienza) sono soggetti a leggi razionali, perchè accadono in una realtà che è *una*. Ma di una razionalità diversa da quella essenziale ai fatti, non è da parlare. Se ogni soggetto non è ugualmente razionale, ciò prova che una coscienza esplicita delle leggi presuppone un certo numero e una certa varietà nel contenuto della coscienza. Quindi: la ragione, anche intesa come ragione del soggetto, benchè non sia di certo il prodotto d'un accadere irrazionale, tuttavia non è separabile dall'accadere, o dall'esperienza.

La *materia,* e la *psiche.*

Secondo il Mach (una dottrina molto simile viene sostenuta dallo Schuppe), non c' è vera distinzione tra fatti psichici e fatti fisici. O insomma: non accadono che fatti psichici. Questi possono bensì essere diversamente aggruppati. Un soggetto è l' unità di certi fatti psichici. Un corpo è anch' esso un gruppo (ancora unità, ma d' altro genere) di fatti psichici; di fatti psichici che possono essere, o in parte sono, inclusi nell' unità d' un soggetto, e anche di più soggetti.

Io accetto questa dottrina: che (bisognerebbe dirlo un po' più alto che non si faccia comunemente) fu esposta con chiarezza e con precisione dall' Ardigò, per il primo.

Non bisogna confondere lo *spirituale* con lo *psichico.* Psichico significa un particolare, un concreto: sempre un elemento di fatto. Spirituale invece è la relazione o la legge. Quantunque secondo noi relazioni e leggi non si possano considerare come reali se facciamo astrazione dai concreti (come all' ingrosso non si può parlare di forma geometrica se non in relazione con qualche materia), in ogni modo è chiaro che oltre ai concreti vi sono, implicite nei concreti medesimi, le relazioni e le leggi. E l' uomo è spirituale in questo senso, che la sua coscienza è capace di rendersi esplicite relazioni e leggi.

La distinzione tra lo spirituale da una parte, lo psichico e il materiale (fondamentalmente identici, come accennammo) dall' altra, viene concepita da noi non diversamente che dagli scolastici, i quali seguirono la dottrina di Aristotele. Nel testo, la dottrina è accennata, non sviluppata; non è il caso di svilupparla qui, e molto meno di metterla in connessione con quella degli scolastici. Ma che la dottrina scolastica e quella accettata nel testo coincidano in sostanza nell' identificare lo psichico e il corporeo, distinguendo l' uno e l' altro dallo spirituale, risulta con sufficiente chiarezza dalle proposizioni seguenti (URRABURU *Comp. philos. schol.,* Madrid 1902-4; vol 4, p. 240).

1) L' intelletto è una facoltà inorganica o spirituale; il senso è organico e materiale. 2) Il senso c' è in ogni animale; l' intelletto soltanto negli animali ragionevoli. 3) Il senso conosce

soltanto il singolare; l' intelletto conosce l' universale. 4) Il senso non si estende che ad oggetti materiali; mentre l' intelletto si estende anche a oggetti immateriali. 5) Il senso non conosce se stesso nè le sue operazioni; mentre l' intelletto conosce se stesso e le sue operazioni.

Che il senso non sia qualcosa di diverso da ciò che ora si dice materia, in altre parole, che il mondo fisico si risolva in un insieme di fatti di coscienza, ossia di fatti psichici (la realtà dei quali non è da confondere con la loro inclusione in una determinata unità di coscienza o nell' anima di un determinato animale), mi sembra evidente. Nessuno dirà che l'anima d' un gatto consista nel suo cervello in quanto visibile, tangibile, ecc.; ma il cervello non è altra cosa che un insieme di elementi visibili, tangibili, ecc.; ossia di sensibili, ossia di fatti di coscienza. L'esistenza d' una materia come qualcosa di estraneo alla coscienza, di eterogeneo alla coscienza, è da escludere assolutamente.

Sulle relazioni tra la semplice coscienza (il senso) e l' autocoscienza (l' intelletto, cfr. prop. 5) molto ci sarebbe che dire. Qui, la dottrina da noi accettata e quella degli scolastici, sembrano irriducibili. Sopra di che non diremo altro per ora; l' argomento è interessante, ma la discussione ci trascinerebbe troppo in lungo.

Ne' miei lavori precedenti, avevo accettato una dottrina diversa. Il mondo (così pensavo) è un insieme di elementi originari, o monadi, che operano gli uni sugli altri. Le azioni reciproche tra le monadi hanno effetti di due specie. Determinano cioè: 1) una variazione *in* ciascuna monade; 2) una variazione *tra* le monadi, ossia ne modificano l' aggruppamento (la distribuzione spaziale). I fatti della prima specie sono *psichici*; quelli della seconda, *fisici*.

La dottrina fa ben comprendere l' irriducibilità e insieme l' inseparabilità dei due ordini di fatti: quella stessa *cosa* che fisicamente parlando sarebbe un vero atomo, psichicamente parlando sarebbe un' anima; ecc. Ma non è sostenibile gnoseologicamente; difetto che ha comune con ogni forma di pluralismo animistico, e con la monadologia leibniziana.

Infatti: due monadi non potrebbero aver niente di *comune:* un elemento interno alla monade A, e uno interno alla monade B, sarebbero in ogni caso *due,* non potrebbero mai ridursi alla rigorosa unità *numerica.* Ora: la *possibilità* che un medesimo elemento sia contenuto nella coscienza (sensitiva o intellettiva) di due soggetti, è un presupposto essenziale alla cognizione. Se ciò di che Tizio s' accorge in qualunque modo, è qualcosa di *esclusivo* a Tizio, Tizio non avrebbe il diritto d' affermare, anzi nemmeno la possibilità di supporre, l' esistenza d' un altro soggetto. E il solipsismo più rigoroso diverrebbe inevitabile.

Nè le supposte azioni reciproche tra le monadi, nè l' armonia prestabilita di Leibniz, non servono ad evitarlo.

Non le azioni reciproche. Perchè, intanto, delle azioni reciproche, tra monadi *assolutamente* distinte, senza nulla di *comune,* sarebbero impossibili. E perchè inoltre, anche passando sopra a questa difficoltà, un' impressione di cui una monade s' accorga, è in ogni modo una variazione *sua,* non altro che *sua.* La variazione sarà violenta: la monade la riferirà necessariamente a una causa diversa dal suo volere. Ma perchè una causa diversa dal mio volere io me la rappresenti come esterna, oltrechè al mio volere, al mio essere — perchè insomma la violenza, che il mio volere ha subita, m' autorizzi a cercarne la causa in un essere distinto da me — bisogna che io abbia il concetto del fuori di me, di un essere distinto da me. Concetto che non avrei, se il contenuto del mio pensare si riducesse pur sempre a un puro e semplice modo esclusivamente mio di essere. Un soggetto, del quale non siano costitutivi elementi che, per il modo con cui sono suoi, si rivelino insieme come non esclusivamente suoi, non può concepire, non che affermare, l' altro da sè. Lasciamo stare, che la possibilità di riferire certe mie variazioni a una causa esterna (possibilità che nemmeno si potrebbe ammettere) non costituisce ancora la possibilità di conoscere questa causa, d' affermare l' esistenza dell' altro soggetto.

Non l' armonia prestabilita. Che questa sia di gran lunga superiore alle azioni reciproche, appena occorre notare; armonia prestabilita implica *una* legge, un' unità che stringe insieme

tutte le monadi, e che leva di mezzo l' *assoluta* separazione. Ma una tale unità non basta, se le distinzioni che lascia sussistere son tali da ridurre la coscienza di ciascuna monade a elementi esclusivamente suoi; o in altre parole, se le monadi non hanno finestre, se l' accordarsi dell' una con l' altra è paragonabile all' accordarsi di due orologi, di cui nessuno ha per sè niente di comune con l' altro, se non in quanto sono l' uno e l' altro fattura del medesimo artefice. L' unità dev' essere non estrinseca, ma intrinseca; bisogna, non che le monadi siano in qualche modo legate insieme, bensì che tutte siano essenziali a ciascuna, che vi sia qualcosa costitutivo di ciascuna e comune a tutte.

Bisogna, d' altra parte, che la distinzione tra l' una e l' altra sia concepita in guisa da non potersi ridurre a un' apparenza. Perchè il dire apparente la distinzione irriducibile tra le coscienze individuali, tra il soffrire di Tizio e il soffrire di Sempronio, e anche tra il conoscere di Tizio e il conoscere di Sempronio (parlo del *conoscere,* non del *conosciuto*), è propriamente un non dir nulla. Il conoscere di Tizio non è il conoscere di Sempronio; il conosciuto di Tizio è (può essere) il medesimo, un solo numericamente, che il conosciuto di Sempronio; e il conoscere non sta, senza il conosciuto. Le monadi vanno identificate per un verso, e tenute ben distinte per un altro. Questa è la difficoltà che si deve superare; che finora non venne ben superata, e che io mi lusingo d' avere in sostanza superata con la mia monadologia. Questa mi sembra una combinazione felice della leibniziana e di quella, che dirò atomistica, già da me adottata ne' miei saggi precedenti.

Può darsi, che non mi sia venuto fatto d' esporre la mia dottrina con sufficiente chiarezza; e può darsi, che qualche particolare ne debba essere modificato. Ci ritornerò sopra: ora m' importava soltanto di far notare il nesso, e la differenza, tra questo e gli altri miei scritti. E mi pare d' aver detto quanto basti.

L' egregio mio amico G. Amendola, nel rendere conto (1), con molta benevolenza, del nuovo indirizzo del mio pensiero, disse,

(1) In *Revue de métaph. et de mor.*, Parigi 1903, n. 5; pp. 649 sgg.

che io dal *positivismo* ero passato all' *idealismo,* abbandonando implicitamente l' obbiezione da me sollevata in addietro contro l' idealismo: che quest' ultima dottrina, cioè, conduca logicamente al solipsismo.

Che il mio pensiero abbia compiuto una trasformazione radicale, e che per conseguenza io debba rifiutare più d' una pagina scritta da me, è ben chiaro. L' A., il quale non potè indurre la trasformazione che da un mio scritto scarso di mole come d' importanza, e da qualche breve conversazione, ha dato una bella prova d' acume. Io lo ringrazio, e della menzione così onorevole che fece di me, e dell' interpretazione, in complesso esatta, che fece del mio pensiero, quando appena si può dire che io avessi cominciato ad esporlo nella sua forma recente.

A proposito però del positivismo, dell' idealismo, e della relazione tra questo e il solipsismo, avrei qualcosa da notare.

Io feci, un pezzo fa, una professione di positivismo. E l' ho poi mantenuta; un po' anche per quella specie di punto d' onore che non ci permette d' abbandonare, in presenza del nemico, una bandiera sotto la quale ci fossimo, sia pure senza molta riflessione, schierati. Ho però sempre avuto una ripugnanza estrema per le questioni di parole, di cui ce n' è anche troppe; non sono disposto, per un punto d' onore che in sostanza si riduce a un puntiglio, di concorrere a moltiplicarle.

« Le polemiche possono avere qualche utilità; ma purchè non stiano sulle generali. Opporre un *ismo* a un altro, poco giova. Chi metterà insieme l' idealismo coscienzialistico di Berkeley con quello di Hegel? Il positivismo agnostico di Spencer con quello di Ardigò? Il valore d' una dottrina sta nel suo contenuto e nella sua struttura; non in alcuni caratteri generici, che le possono essere comuni con cent' altre diverse. A noi preme la verità; non il nome con cui battezzarla » (da una mia conferenza: *Le ultime induzioni,* pubb. nella *Riv. di filos.* di G. Marchesini; Padova, 1908, fasc. 3).

Io mi dissi positivista; ma in che senso? In questo: che la filosofia non può risolvere i suoi problemi altrimenti che prendendo per base « quello che consta », la cognizione accertata, la scienza. Esagerando il valore delle scienze naturali, commisi un errore più di fatto che di massima: la sostanza del metodo chiamato *positivo* da me, si riduce ad ammettere

che la filosofia si costruisce per mezzo della teoria della conoscenza. Sono sempre, sono più che mai, dello stesso parere; anzi, non comprendo come sia possibile esser di parere diverso, e tuttavia filosofare.

Dunque: io sono sempre positivista, in quel senso in cui tale m' ero dichiarato.

Ebbi ragione di chiamar positiva la mia dottrina, dal momento che (a parte l' esecuzione) me n' ero formato quel concetto?

Riflettendo che il nome di positivismo venne introdotto da Comte, per designare il suo radicale agnosticismo, direi di no. I nomi contano poco; ma se diamo lo stesso nome a cose che, per i loro caratteri, vadano assolutamente distinte come opposte, daremo luogo a delle confusioni pericolose. Io rimango positivista *nel mio senso;* ma questo mio senso non è il più comunemente accettato. L' essere il mio nome scritto sul registro dei positivisti, può far credere approvata da me una dottrina che mi sembra, e m' è sembrata sempre, assurda. Perchè ce lo scrissi anni sono, un po' alla sventata (benchè non fossi un giovinotto nemmeno allora), dovrei lasciarcelo in perpetuo? Non mi pare. Il puntiglio, di non parere disertori, deve cedere, quando ci s' accorge che il mantenerlo sarebbe un offendere la sincerità. Perchè offende la sincerità chi tien vivo un equivoco.

Positivista no (o non più, se vogliamo). Dunque idealista?

Io dico: non c'è niente di *reale*, che non sia *pensabile* (che non sia pensabile dall' *uomo,* s' intende). Questa dottrina si può di certo chiamare *idealismo;* ci sono anche delle ragioni, non soltanto etimologiche ma storiche, per chiamarla così. Allora io sono idealista. Ma inteso così l' idealismo, una filosofia non idealistica non è più possibile. Fuori dell' idealismo non resta che l' agnosticismo; ed essere agnostici non è seguire una filosofia: è negare la possibilità della filosofia.

Io per altro non sono idealista nel senso di Berkeley.

E neanche nel senso di Kant; quando non s' ammetta, del pensiero di questo, un' interpretazione da lui rifiutata.

Secondo K., l' uomo non può conoscere la realtà, se non

attraverso allo spazio, al tempo, alle categorie. Io dico il medesimo, a capello. Ma questo *non potere* non è interpretato nello stesso modo. Significa, secondo K., un limite assolutamente insuperabile della conoscenza: significa, secondo me (non dico d'avere inventata io questa dottrina), che la conoscenza non ha limiti. Spazio, tempo, categorie, sono, dice K., costitutivi essenziali delle cose *come noi le conosciamo:* sono, dico io, elementi costitutivi *delle cose.* La differenza è, sotto un aspetto, un'inezia. Spazio, tempo e categorie sono, per K., *soltanto* elementi del pensiero umano; io non faccio che sopprimere il *soltanto,* che non mi risulta giustificato nè giustificabile. Ma, per quanto minima, la differenza implica delle conseguenze importanti: la dottrina di K. è agnostica, o positivistica nel senso di A. Comte.

Approfondir la discussione della dottrina di K., o discutere le altre forme dell'idealismo, significherebbe intraprendere una ricerca della quale già dissi che sarà oggetto d'un lavoro a parte. Ma è troppo noto, esserci molte dottrine differenti, e che nondimeno si danno e ricevono la denominazione comune di *idealistiche.* Fare indeterminatamente professione d'idealismo, è dunque un po' come sottoscrivere una cambiale in bianco, e non ne ho voglia.

La mia dottrina l'ho esposta. Molto, troppo in compendio: a svilupparla, dilucidarla, confermarla storicamente, non sarà di troppo quel massimo di vita che mi può restare, e che non può essere molto. Ma n'ho detto quanto basta perchè altri se ne possa fare un'idea. Chi vuol conoscerla, e giudicarla, si rassegni a prenderla com'è, senza etichette di sorta.

Tra le varie forme più o meno genuine d'idealismo, ce n'è più d'una, che implica il solipsismo. E tra i diversi argomenti che s'addussero a difesa dell'idealismo, ce n'è più d'uno, che, se concludesse, condurrebbe logicamente al solipsismo. Il che fu notato dall'Hartmann, un idealista; e già se n'era accorto lo Schopenhauer. La riduzione dell'idealismo al solipsismo quale venne tentata da me (nei due libri: *La Conoscenza,* e *Paralipomeni,* ove riassumo anche le osservazioni dello H.) mi pare sempre complessivamente buona; e non la rifiuto.

Ebbi torto bensì, di parlare genericamente, laddove, per arrivare a delle conclusioni che avessero un valore gnoseologico e metafisico decisivo, sarebbe stato necessario distinguere. Ma

il torto non fu mio solamente. Gl' idealisti, in fatto di argomenti che sembrino imbarazzare i loro avversari, ossia quei filosofi che si chiamano con altri nomi, non sogliono guardare molto per il sottile. Accettano, e ripetono con soddisfazione; a costo anche di tirar de' sassi nella propria colombaja. Di etichette non si può fare a meno; ma l'abuso introduce facilmente nella filosofia, che dovrebb' essere una ricerca oggettiva della verità, uno spirito molto simile allo spirito di setta.

Se il mondo non è che un insieme di rappresentazioni, o di sensazioni come dice il Mach, il solipsismo è inevitabile. Perchè di rappresentazioni e di sensazioni, prese queste parole nel loro significato proprio, non ci son che quelle possedute dai singoli soggetti. Ogni soggetto ha le sue; nè potrebbe ammetterne altre, perchè le altre non sono per lui rappresentazioni o sensazioni. Analogamente, se il mondo non è che un insieme di pensieri pensati.

Dite che il mondo è un insieme di *sensibili* e di *pensabili*, e saremo d'accordo. In questo caso però avrete bensì messa in salvo l'identità del pensiero con l'essere; ma la dottrina con che avrete messa in salvo tale identità, mentre può e deve esser chiamata idealistica in un senso, può e deve anche esser chiamata realistica. Sul nome non discuto. La dottrina che ho formulato non è materialistica, non è agnostica; ma neanche è da confondere con quell' idealismo che implica il solipsismo

II.

Teoria della conoscenza.

La cognizione che l'uomo ha della natura (della realtà osservabile) gli permette di proporsi, e dentro certi limiti di conseguire, dei fini.

Sorge così un problema: quale sia il fine a cui l'attività umana debba esser diretta.

Il problema non è risolvibile mediante la cognizione (volgare, o scientifica) della natura. Conoscendo i fatti, e le leggi dei fatti, sappiamo proporzionare i mezzi ai fini; ma qui si tratta di fissare, di scoprire il fine che valga di più: il migliore o il più alto.

Appunto perchè atti a conoscere la natura, noi non possiamo contentarci di conoscere la natura.

Un problema, di gravità indiscutibile, è posto: come lo si discute?

Le cose che possiamo conoscere, son le cose osservabili: son la natura. Ma la cognizione che abbiamo delle cose, non è una di esse cose, nè il loro insieme (la natura). Ed è nondimeno un che noto, che può esser studiato, approfondito.

Costruita la teoria delle cose, ci rimane da costruire una teoria della conoscenza.

E il problema proposto, se non è risolvibile mediante una teoria della conoscenza, sarà intrinsecamente irrisolvibile, essendosi visto che la teoria delle cose non serve a risolverlo.

Noto incidentalmente: supporre irrisolvibile il problema, non ha senso. Un fine, o un valore supremo esiste, per il fatto stesso che un essere pensante ne va in cerca. Comunque: l'irrisolvibilità, o sarà dimostrata dalla teoria della conoscenza, o rimarrà un'affermazione senza costrutto.

Della conoscenza si deve fare (dicevamo) la teoria: non la critica. Spieghiamo perchè molti abbiano parlato invece di critica.

La risoluzione del problema proposto non può esser data dalla scienza della realtà osservabile. Dunque sarà data, si concluse, dalla scienza d' una realtà non osservabile; d' una realtà superiore all' osservabile.

L' idea di opporre a delle dottrine, fondate su di un tale presupposto, la pregiudiziale: — ma possiamo noi arrivare alla cognizione d' una realtà inosservabile? — doveva presentarsi. E aveva, indubbiamente, un valore polemico notevole. Se io provo che l' uomo non può sapere niente di ciò che voi presumete di sapere, non ho più bisogno di vagliare un per uno i vostri argomenti.

In quell' idea, c' era qualcosa di intrinsecamente assurdo: la conoscenza non è uno strumento, sottoponibile a una verificazione, come si farebbe d' una bilancia. Ma c' era insieme qualcosa di profondamente vero.

— Vediamo che cosa l' uomo sia capace di conoscere, e rinunziamo ai tentativi di saper più in là — dicevano i critici.

Male; in quanto pretendevano, per mezzo della conoscenza, di fissare alla conoscenza dei limiti non superabili.

— Vediamo che cosa l' uomo sia capace di conoscere; e riconosciamo che non c' è altro — diciamo noi, compiendo la riflessione dei critici, o piuttosto rendendoci consapevoli del suo significato.

Quando s' è fatta la teoria delle cose, e la teoria della conoscenza, s' è fatta la teoria di tutto quanto esiste, di tutto quanto è possibile. E non rimane più niente da sapere nè da cercare. L' intelligenza non può andare più oltre; ma non perchè le manchino le forze, bensì, perchè un più oltre non esiste. Così, quand' uno fosse arrivato al centro della terra, non potrebbe più discendere, perchè non esiste un luogo inferiore al centro della terra.

Colori non visibili non ce ne sono, perchè il colore non è che un contenuto di sensazione ottica. Similmente non ci sono esseri non conoscibili, perchè quella di essere è una categoria. Nessun uomo vede tutti i colori, nè conosce tutti gli esseri; ma i colori che non vede, gli esseri che non conosce, sono così visibili, o rispettivamente conoscibili, come quelli che vede o conosce.

Noi non abbiamo, e non avremo certamente mai, una teoria completa delle cose; possiamo lusingarci che avremo, un giorno, una teoria completa della conoscenza?

Questa domanda mette in evidenza una difficoltà, che è una condanna di quelle filosofie che la disconoscono.

Ma una difficoltà che non ci dobbiamo esagerare.

L' incompiutezza della nostra teoria delle cose non esclude che noi abbiamo intorno alle cose delle cognizioni d' un valore universale assolutamente indiscusso. Io so, p. es., che tutti i corpi sono estesi; che due fasi momentanee di due fatti sono successive o simultanee.

La teoria della conoscenza non sarà mai finita; sempre ci sarà campo a farci delle scoperte importanti.

Ma la sua inevitabile incompiutezza non esclude che se ne conoscano alcune proposizioni, così assolutamente vere e indeclinabili come le due surricordate.

Ritorniamo al problema dei fini. Quelle sue soluzioni che fossero inconciliabili con proposizioni gnoseologiche di valore accertato, sarebbero senz' altro da escludere. Viceversa: dalle proposizioni gnoseologiche di valore accertato si ricaverà, di esso problema, una soluzione: che non sarà pienamente determinata, ma che, in quello che ha di determinato, sarà vera indubbiamente; — e che s' andrà determinando via via, col perfezionarsi della teoria della conoscenza.

Quale sia questa soluzione, io non dirò; io mi sono proposto una semplice questione di metodo. A proposito della quale devo bensì aggiungere un'osservazione importante.

La conoscenza la cui teoria ci permetta di risolvere il problema dei fini, non può essere una conoscenza meramente teoretica. Noi dobbiamo tener conto, non delle sole affermazioni vere, ma ben anche delle valutazioni giuste; e renderci esplicite le ragioni così delle une come delle altre. O invece di considerare la conoscenza, non ne considereremmo che un momento astratto.

L'uomo sa, e fa. Sa in quanto fa. Distinguere la teoria dalla pratica, sta bene; credere che possano star separate, sarebbe un errore disastroso.

Da *La scienza sociale* diretta da F. Cosentini; Ann. X, fasc. II, pp. 127-9 (Catania, 1909).

III.

I limiti dell'intelligenza.

A proposito della risoluzione generale delle equazioni algebriche scrive A. Comte: « plus on médite sur ce sujet, plus on est conduit à penser... qu'il surpasse réellement la portée effective de notre intelligence... Il y a... lieu de croire que, sans avoir déjà atteint sous ce rapport les bornes imposées par la faible portée de notre intelligence, nous ne tarderions pas à les rencontrer... » (1).

C'intenderemo più facilmente se, invece che d'equazioni, parleremo di radici. Si cerchi un numero che abbia per quadrato 2: non è difficile persuadersi, che un tal numero non può essere trovato. L'impossibilità di trovarlo, prova che la sua determinazione oltrepassi « réellement » la capacità « effective » della nostra intelligenza? Neanche per idea. Supponiamo che a me non riesca di scoprire un numero in sè determinato, conoscibile così da me come da chiunque: per esempio il numero delle persone che si trovavano ieri a mezzogiorno preciso nel palazzo dell'Università; questa mia non riuscita prova l'esistenza d'un limite al « mio » potere conoscitivo.

Ma un numero che abbia per quadrato 2, non esiste (tra gli interi, nè tra le frazioni); poichè non esiste non può esser

(1) *Cours de philos. posit.*, 5ª ediz., Parigi, frat. Schleicher edit., 1907-03; vol. I, pag. 111. — Discutere le singole dottrine di A. C., oggi sarebbe press'a poco inutile. Ma il principio fondamentale pare sempre a molti d'un'evidenza intuitiva; questa persuasione, che falsa radicalmente il concetto della filosofia, merita d'essere confutata. Il principio era già stato formulato da E. Kant (per non risalire ad Hume, a Locke, a Des Cartes, a Leonardo, anzi agli scettici greci). Per altro, K. associò col principio delle considerazioni ben più profonde, che, sviluppate logicamente, condussero, contro l'opinione di lui, all'abbandono di esso principio; dal quale invece la filosofia di C. è intieramente dominata. — L'impossibilità di risolvere algebricamente le equazioni algebriche di grado superiore al quarto (impossibilità che non ha niente che vedere coi « limiti » dell'intelligenza), venne dimostrata dal Ruffini, *Teor. gen. d. equaz.*, Bologna 1799, p 290. Comte, che scrisse nel 1830, si contentò di notare in proposito: « L'équation générale de cinquième degré elle-même a jusqu'ici résisté à toutes les tentatives » (p. 110).

conosciuto; ma questo « suo » non poter esser conosciuto, non è affatto un indizio che la « nostra » intelligenza sia limitata.

Secondo C., « le caractère fondamental de la philosophie positive est de regarder tous les phénomènes comme assujettis à des *lois* naturelles invariables, dont la découverte précise et la réduction au moindre nombre possible sont le but de tous nos efforts, en considérant comme absolument inaccessible et vide de sens pour nous la recherche de ce qu'on appelle les *causes,* soit premières, soit finales » (1).

Bene. Ammesso che « la recherche de ce qu'on appelle les causes » sia « vide de sens pour nous », ha un senso ancora l'affermazione che la medesima « recherche » sia da considerare « comme absolument inaccessible »? L'evidente impossibilità di rispondere a una domanda priva di significato, non costituisce un ignorare; anzi, al contrario, l'aver messo in chiaro che la domanda è priva di significato, costituisce intorno a quell'argomento una cognizione, di cui è indiscutibile l'assoluta verità. Si vogliano, per esempio, conoscere le coordinate fisse di un punto. E si trovi, che il punto è in moto. Il problema di conoscerne le coordinate fisse, non è risolvibile, manifestamente non ha senso; ma il sapere che il problema (com'era stato posto) non ha senso, è un sapere che il punto è in condizione di moto.

Un saperlo *assolutamente;* benchè il moto non sia determinabile che in relazione con altri punti, e perciò il concetto che ce ne formiamo sia necessariamente relativo. Altro è che un concetto sia relativo in sè medesimo, sia cioè il concetto d'una relazione; altro è che la cognizione giustificatane sia non assoluta cognizione, si possa ritenere oltrepassabile da un'intelligenza non limitata come la nostra. Dico per esempio che 12 è il doppio di 6. Ho espressa una cognizione, che di certo è la cognizione d'una relazione. Ma ch'è, di questa relazione, la cognizione assoluta. C'è qualcuno capace di sostenere che 12, quantunque « per l'uomo » sia doppio di 6, non sia forse doppio di 6 per un'intelligenza meno limitata? O capace d'immaginarsi che tale supposizione abbia un significato? Se il parlare di cause prime e di cause finali non ha senso, bi-

(1) *Op. cit.*, vol. I., p. 8.

sogna, volendo parlare sensatamente, concludere che le cause prime e le finali sono a noi inaccessibili perchè non ci sono, e non perchè a noi manchi la forza d'arrivare fin là. Chi dice che delle cause prime e delle finali non si può saper niente, intendendo questo non poter sapere come un difetto dell'intelligenza umana, di necessità presuppone che quello di causa prima e quello di causa finale siano due concetti veri. È in qualche modo una disgrazia, per quanto piccola, che noi non si possa vedere la faccia opposta della luna; perchè questa faccia esiste, è visibile in sè stessa, e il suo non esser visibile da noi va riferito a circostanze nostre, che potrebbero essere, o si possono immaginare diverse. Ma sarebbe una grande semplicità lamentarsi di non poter vedere un poliedro con sette spigoli; stantechè « poliedro con sette spigoli » è una locuzione a cui non corrisponde nessun concetto.

Dunque: o noi sappiamo che significhino causa prima e causa finale; e la ragione addotta per provare che di queste cause non possiamo saper niente, svanisce. O i termini di causa prima e di causa finale non hanno significato; e allora non è vero che delle cause prime nè delle finali noi non sappiamo niente: anzi, sappiamo, con assoluta certezza, che il mondo non ammette quelle nè queste. Vale a dire, siamo in possesso d'una metafisica. Una metafisica — una concezione generale dell'universo — la « somma » della quale sia d'aver eliminato dall'universo la causa e il fine, sarà diversa da ogni altra (1); ma non è perciò meno metafisica d'un'altra.

D'altra parte: una disciplina, che, dei problemi propostisi dalla metafisica (dei massimi problemi), non dia una risoluzione, sia pur negativa, ma vera e certa — una disciplina cioè, che non sia essa stessa una metafisica — non può eliminar le credenze religiose; l'eliminazione delle quali è un intento principalissimo del nostro filosofo.

La fede non si fonda sul presupposto che sia possibile, con mezzi razionali, « descriver fondo a tutto l'universo ». Dato, e non concesso, che tal possibilità sia esclusa una volta per sempre, sarà nello stesso tempo esclusa la possibilità di sotto-

(1) Neanche questo è vero: e basti ricordare (in ordine alle cause finali) Democrito « che il mondo a caso pone ».

porre la fede a una critica razionale. La Chiesa non dice: — io vi dimostro, per via d'argomenti, che le mie soluzioni de' massimi problemi son vere (1); — ma dice: — le mie soluzioni, a me furono rivelate soprannaturalmente; io le insegno a voi, e voi le riconoscerete senz'altro come vere, purchè non vi manchi la grazia soprannaturale; grazia, ch'è una condizione *sine qua non,* sia per conoscere le verità supreme, sia per compiere delle opere veramente buone.

Immaginare che a ciò si sia risposto con l'affermare (sia pur col dimostrare) l'impossibilità di saper niente, con mezzi razionali, delle cose che vengon proposte da credere, è un'ingenuità. La ragione che dichiara la propria incompetenza, lascia con ciò stesso il campo libero e incontrastato alla fede. Contro la fede, che appunto presuppone l'insufficienza della ragione, trincerarsi nell' *ignoramus,* o peggio nell' *ignorabimus,* non serve; per escluderla, bisogna opporle una cognizione, che la sostituisca.

Rinunziar di proposito a una concezione generale dell'universo, alla risoluzione dei massimi problemi, significa rinunciare a dirigere consapevolmente il corso della cultura e dell'incivilimento; abbandonarci al caso, precisamente per quello che più c'importa. Dobbiamo, s'intende, procurar di costruire la metafisica « vera »; non limitarci alla riproduzione passiva di questa o di quella metafisica già costruita. I tentativi compiuti fino ad oggi non riuscirono per intero. La ragione della non riuscita non può essere che una di queste due: l'intrinseca irrisolvibilità dei massimi problemi, o un difetto nei metodi finora seguiti. Bisogna, prima di tutto, discutere il metodo. L'irrisolvibilità non può essere presunta, nè inferita dalla discordia dei filosofi, ecc.: pannicelli caldi. Risulterà, se risulterà, dalla discussione del metodo. Posto che risulti, ci vorrà pazienza; ma, in questo caso, ricordiamoci: neanche la « philosophie

(1) Che i cristiani, e in particolare i cattolici, abbiano avuto ed abbiano ricorso anche a dimostrazioni razionali, è vero: c'è stata una filosofia scolastica, e c'è una filosofia neo-scolastica. Ma la filosofia, cristiana o cattolica, non si può assolutamente confondere con la fede, benchè vi si connetta. Nè, per distinguerle (sia pure all'ingrosso ma con sicurezza), c'è bisogno degli accurati recenti lavori (di De Wulf, e d'altri). Scrive Dante: « se potuto aveste saper tutto, mestier non era partorir Maria ». E l'atto di fede, che si recita in ogni scoletta di « dottrina cristiana », comincia: « Credo, perchè Dio ha rivelato alla S. Chiesa » ecc.

positive » (quella di C., o un' altra qualsiasi) non ci darà la « direzione consapevole »; il genere umano dovrà, o abbandonarsi alla sorte, o cercare un rifugio nella religione.

Discutiamo il metodo.

Le cognizioni che ci mancano, di dove potremo ricavarle, in nome del cielo! se non da quelle che possediamo? Dico le cognizioni che dovrebbero comporre la metafisica; un' esperienza più estesa ci potrà dare delle nuove cognizioni di fatti o anche di leggi naturali; ma non informarci se Dio esista o non esista. Dunque, intanto: il solo metodo che *possa* condurci alla costruzione della metafisica, si riduce allo studio della cognizione. Inoltre: questo metodo, bene applicato, *non può non* condurci alla costruzione della metafisica. In altre parole: una volta scoperto ciò che la cognizione implica necessariamente, è scoperta insieme la verità metafisica. Il supporne un' altra sarebbe, infatti, gratuito. Non le affermazioni soltanto, ma ben anche le supposizioni, devon essere giustificate; e da che, se non dalla cognizione o da ciò che la cognizione implichi necessariamente?

In ordine alla cognizione, bisogna distinguere: « le leggi che valgono per tutto quanto esiste o accade, o per determinate classi di cose e di fatti »; e « la coscienza, che certi soggetti, gli uomini, hanno delle leggi medesime ». Donde due problemi: « come si debba concepire la realtà, perchè sia comprensibile il suo esser dominata da leggi? »; e « in che modo la coscienza d' un soggetto può includer delle leggi?. » La cognizione deve essere considerata così oggettivamente come soggettivamente; avvertendo, però, che l' elemento noto, sia qualsivoglia, deve essere numericamente il medesimo e nell' oggetto e nel soggetto. Infatti: se ciò di che io sono consapevole, non è la cosa, non ha senso dire che io sono consapevole della cosa, che la conosco.

I procedimenti da cui è realizzata o costituita la cognizione, che un determinato soggetto possiede, sono senza dubbio fatti psichici, consci o in parte subconsci, e inseparabili da certi procedimenti fisiologici che hanno luogo nel corpo del soggetto medesimo. Possiamo dunque ammettere, che « la théorie positive des fonctions... intellectuelles » debba « désormais consister dans l' étude, à la fois expérimentale et rationnelle, des divers phénomènes de sensibilité intérieure propres aux ganglions cére-

braux » (1). E possiamo anche ammettere, in conseguenza, che gli animali superiori « manifestent.... la plus part de nos facultés... intellectuelles, avec des simples différences de dégré » (2).

Ma con questo non s' è finito. Perchè allora non ci sarebbe differenza tra lo studio empirico e il razionale. Anzi: nemmeno sarebbe possibile il fatto, pur così certo, che due soggetti diversi vedano un medesimo colore: un fenomeno « proprio » ai gangli del soggetto A, e un fenomeno « proprio » ai gangli del soggetto B, non costituiscono l' unico fenomeno colore, comune così ad A che a B. È così messo in evidenza, della cognizione, un solo fattore, che però non è sufficiente a costituirla. Questo medesimo fattore non è concepito con esattezza. La « *observation intérieure* » è considerata come un « vain principe »; infatti, « la seule supposition... de l' homme se regardant penser », sarebbe, secondo C., « evidemment contradictoire » (3). Ora è vero che la coscienza non è una cosa, e quindi non può, a rigore, diventare oggetto di sè stessa. Ma non può perchè non ne ha bisogno. Io non osservo me dal di fuori; ma il mio esser consapevole consiste in un esser io presente a me stesso; donde segue, che de' fatti miei mi sia possibile saper qualcosa; come se, o anzi, meglio che se, li osservassi dal di fuori.

Due parole sul fattore oggettivo della cognizione. Che cosa pensa C. dello spazio? « Réduite à son acception positive, cette conception consiste simplement en ce que, au lieu de considérer l' étendue dans les corps eux mêmes, nous l' envisageons dans un milieu indéfini... Quant à la nature physique [!] de cet *espace* indéfini, nous devons spontanément nous le représenter, pour plus de facilité, comme analogue au milieu effectif dans lequel nous vivons, tellement que si ce milieu était liquide, au lieux d' être gazeux, notre *espace* géométrique serait, sans doute, conçu aussi comme liquide » (4). Infatti, noi, che viviamo in un mezzo gazoso, concepiamo come gazoso lo spazio geometrico! È inutile che ci tratteniamo a far la critica dei concetti, se così è lecito chiamarli, accozzati in questo passo. Notiamo soltanto che non v' è un cenno sulla necessità delle relazioni spaziali; relazioni,

(1) *Op. cit.*, vol. III., pag. 404.
(2) *Ibid*, pag. 408.
(3) *Ibid*, p. 407-8.
(4) *Op. cit.*, vol. 1, p.

che poche linee più sotto sono chiamate « les phénomènes géométriques ».

Il fattore oggettivo è considerato come un che puramente di fatto, come una formazione fisio-psichica. Si veda, per esempio, quest' altro passo: « Les surfaces et les lignes sont... réellement toujours conçues avec trois dimensions; il serait, en effet, impossible de se représenter une surface autrement que comme une plaque » ecc. (1). Dov' è manifesta la confusione tra concetto e rappresentazione. Ma se il concetto (generale) si riduce alla rappresentazione (particolare), come sarà possibile di sapere che « tous le phénomènes » sono « assujettis à des lois naturelles invariables » (tra le quali ce n' è anche di necessarie)?

Concludendo: la « philosophie positive », astrazion fatta dal valore (che non abbiamo esaminato) delle singole parti, come dottrina d' insieme non consegue lo scopo. Non lo consegue, perchè, quantunque includa una somma notevole di cognizioni abilmente sistemate, non è una teoria della cognizione.

« Pour se livrer à l'observation, notre esprit a besoin d'une théorie quelconque » (2). Rettifichiamo: perchè dalle osservazioni si ricavino delle cognizioni, si richiede il fondamento di una teoria, non « quelconque », ma vera. Soltanto, non occorre che la teoria sia conosciuta esplicitamente; basta che il fondamento ne sia implicito al soggetto, sicchè i procedimenti osservativi ne sian regolati. La supposizione di esseri che siano essenzialmente inconoscibili, o anche soltanto inconoscibili da noi, non ha senso; perchè quello di essere è un concetto, e un concetto che abbiamo. Dunque: i limiti della cognizione, anche della nostra, coincidono coi limiti dell' essere; in altre parole: un al di là del conoscibile non esiste.

Nessun uomo possiederà mai tutte le cognizioni particolari possibili. Ma non di questo si tratta. Quello che importa, e di che non possiam fare a meno, se vogliamo acquistar piena e vera coscienza, pieno e vero dominio di noi medesimi, son le risoluzioni di certi massimi problemi. Le risoluzioni vere di questi problemi sono quelle a cui arriveremo rendendo esplicito ciò ch' è presupposto implicito necessario d' ogni cognizione. O

(1) *Op. cit.*, vol. I, pag. 197.
(2) *Ibid*, pag. 5

noi non possediamo cognizioni di sorta; o bisogna concludere che noi, così limitati, potremo arrivare a una cognizione attuale oltrepassante *(intensive)* ogni limite. Il che vuol dire, in sostanza, che noi non siamo così limitati come ci si vorrebbe dare ad intendere. Limitati come animali, sì. Ma come ragionevoli?...

Dalla *Cultura*, pubblicata in Roma sotto la direzione di C. De Lollis e N. Festa: 1909, n. 10.

IV.

Verità e cognizione.

Certa è la cognizione di ciò ch' è incluso, in quanto è incluso, nell' unità di coscienza del soggetto conoscente. « Kann jemand den Gedanken fassen, es wäre nur sein subjektiver Irrtum, dass er sich seiner bewusst zu sein glaube, während er in Wirklichkeit gar kein Bewusstsein hätte? Kann jemand den Gedanken fassen, es wäre nur ein in der Menschennatur liegender Schein, der jeden glauben lasse, sich seiner bewusst zu sein, obgleich ein solches Sichseinerbewusstsein (d. i. ein wirkliches) gar nicht gebe? Was ist hier das Wirkliche? Läugnung und Zweifel schlagen sich selbst, indem sie das Geläugnete oder Bezweifelte durch sich selbst voraussetzen. Möge dieses Sichseinerbewusstsein noch so viel Dunkelheiten und Schwierigkeiten in sich haben, sie können alle zusammen die Thatsächlichkeit desselben nicht zweifelhaft machen. In diesem schlichtesten allbekannten Sinne, den auch jeder denkt, wenn von der Bewusstlosigkeit im Schlafe oder in der Ohnmacht die Rede ist, brauche ich das Wort. Bewusstsein und Ich können promiscue gebraucht werden. In dem Sich-seiner-bewusstsein besteht das Ich. Und Bewusstsein schliesst es seinem Begriffe nach in sich und kann ohne dieses nicht gedacht werden, so wenig wie eine Peripherie ohne Mittelpunkt » (W. Schuppe: *Grdriss d. Erktheor. u. Log.;* Berlino 1894; p. 16).

È questo, infine, il punto di partenza di Des Cartes. W. Windelband *(Gesch. d. neuer. Phil.;* 4ª ediz., Lipsia 1907, vol. I., p. 183) si meraviglia che D. C. « niemals die Decke von den Abgründen der Täuschung gezogen zu haben scheint, welche in dem, was wir unsere Vorstellung von uns selbst nennen, enthalten sind ». Che la dottrina di D. C., come fu presentata da lui, abbia bisogno d' esser chiarita, integrata e corretta, non c'è dubbio; ma il passo cit. di Schuppe ne mette in evidenza con precisione il nocciolo vero, eliminando l'obbiezione di Windelband (e di cent' altri). Le oscurità e le difficoltà, od anche le

illusioni e gli errori, che saltano fuori quando l'io vuol determinare con esattezza il suo concetto di sè stesso come un particolare distinto, non hanno qui niente a che fare. Neanche c'è ora bisogno d'insistere sulla distinzione tra l'io propriamente detto (capace di *cognizione* in stretto senso), e il soggetto (animale).

Viceversa: conoscere qualcosa, qualsiasi cosa, da parte di un soggetto, significa esser quella cosa inclusa nell'unità di coscienza del soggetto conoscente. Ciò di che io non sono consapevole, mi è attualmente incognito; potrà esercitare un'influenza sopra di me, e sopra la mia cognizione; ma io non ne dico, non ne penso, e non ne potrei dire nè pensare, *hic et nunc*, niente. Perchè il dire o il pensare miei sono atti, di cui v'è quella coscienza una che sono io.

Per intender bene questa dottrina (che non è la semplice riproduzione di quella di Des Cartes, benchè ne derivi) è opportuno esaminare alcune obbiezioni. « Les philosophes qui s'inspirent de la pensée cartésienne (dice D. MERCIER: *Critériol. génér.*, 5ª ediz., Lovanio 1906, p. 41-2) se figurent l'esprit comme une sorte de miroir réceptif... Cette façon d'énoncer le problème est vicieuse... En premier lieu... cette formule supprime la partie principale du problème, celle qui a trait à la certitude des connaissances *idéales*... En second lieu »... (elle) » dénature la position du problème... dans son application au monde des *existences* ».

Cominciamo dalle cose reali. Conoscerle « ce n'est pas avoir un concept qui soit la réproduction adéquate de la chose telle qu'elle est...: vouloir connaître ainsi la réalité, c'est-à-dire vouloir se représenter les choses *en soi* et *sans aucune assimilation* de la chose à connaître par le connaisseur, c'est vouloir une chose doublement impossible ». Infatti: 1) « Comment établiriez-vous une comparaison entre une représentation et une chose qui ne vous est pas présente » (la cosa in sè)? 2) « Supposez la connaissance aussi parfaite que vous le voudrez,... toujours est-il que le *sujet* apportera nécessairement sa nature à l'acte de la connaissance; cet acte partecipera donc nécessairement de la nature

du sujet... Vouloir sortir de soi pour prendre les êtres tels qu'ils sont... et les connaître sans y mettre du sien, c'est vouloir les connaître sans être connaissant » (*Ibid.*, pp. 42-3).

Il soggetto, evidentemente, *prende parte* alla cognizione. Ma bisogna formarsi, della sua *parte*, un concetto che non escluda la cognizione. Una risultante, a produrre la quale il soggetto e l'oggetto concorrano come due forze, non può essere una cognizione dell'oggetto. Posto che l'ossigeno fosse capace di conoscere, nessuno dirà che il formarsi dell'acqua sia una cognizione che l'ossigeno si sia procacciata dell'idrogeno.

La « natura » del soggetto, diciamo noi, è d'esser consapevole. In ordine alla realtà fisica, esserne consapevole, sentirla, significa includerne una parte nell'unità della propria coscienza. Una parte, non mai tutta (benchè ogni parte sia includibile di sua natura), perchè il soggetto è limitato. S'intende, che la parte inclusa è la medesima, e come inclusa nell'unità di quel soggetto, e come non inclusa (per esempio, come inclusa nell'unità d'un altro soggetto). Ed è, come inclusa, divenuta un costitutivo del soggetto; alcuni di questi costitutivi sono essenziali al soggetto, benchè altri sieno accidentali e variabili.

L'*includersi,* nell'unità d'un soggetto, d'una parte di realtà (che al soggetto non sia essenziale) dipende da molte circostanze. Dipende, in particolare, da processi causali, che si svolgono, e *fuori* della coscienza del soggetto, e *tra* la coscienza del soggetto e la realtà esterna, ed anche (quando si osserva e si esperimenta) *nella* coscienza del soggetto. Ai processi causali della seconda e della terza classe, il soggetto evidentemente *partecipa;* nel suo parteciparvi, o compierli, consiste l'attività del soggetto che sente; attività, dalla quale noi non prescindiamo punto nè poco.

Ma il *risultato* di quell'includersi è che il soggetto sia divenuto consapevole precisamente di quella parte di realtà; dico *di quella,* e non di qualcosa che sia un prodotto di due fattori, soggettivo e oggettivo, nel quale sarebbe impossibile distinguere ciò che si deve all'uno da ciò che si deve all'altro.

Come provate che questa dottrina è vera? domanderà l' A. Per tutta risposta, io potrei domandare su che fondamento se ne immagini un' altra. Noi vediamo il cielo azzurro; diamoci ad intendere, se ci riesce, che il cielo *non è,* ma soltanto *ci pare,* azzurro. Noi sentiamo il mondo esteso; diamoci ad intendere, se ci riesce, che il mondo *non è,* ma soltanto *ci pare,* esteso. Noi distinguiamo quattro piedi al cavallo; diamoci ad intendere, se ci riesce, che il cavallo *non ha,* ma soltanto *ci pare che abbia,* quattro piedi. E persuadiamoci poi, che le sensazioni non sono altro che illusioni; persuadiamoci d' aver gettato i fondamenti di una teoria della cognizione. Proseguendo, bisognerà concludere che noi non abbiamo, e soltanto ci par d' avere, sentimenti, sensazioni, *cognizioni:* la dottrina che nel contenuto di coscienza vede un prodotto di due fattori, una risultante, o non vale mai, o vale sempre.

Ma io posso anche rispondere con un' altra domanda. Che motivi abbiamo, in nome del cielo, per supporre una realtà esterna diversa da quella di cui ci accorgiamo? Certo il remo non è, come parrebbe, piegato; impossibile passare sotto un arco baleno; ecc. In altre parole: noi, se vogliamo conoscere, o anche semplicemente uscir d' impiccio, non dobbiamo stare soltanto a quello che sentiamo in un dato momento; dobbiamo inoltre aiutarci con quel che ricordiamo. Perchè, nella nostra coscienza, la realtà è inclusa non tutta, ma soltanto in parte. Le sensazioni attuali vanno includendo, nella coscienza del soggetto, dei pezzi diversi e sconnessi della realtà; bisogna che il soggetto, con un lavoro *suo,* costruisca una rappresentazione d' insieme abbastanza estesa e ordinata.

La rappresentazione d' insieme riesce più o meno adeguata, secondochè l' esperienza del soggetto è più o meno ricca e varia, e secondo l' attitudine del soggetto a riordinare la sua esperienza. Ma il soggetto non fa che riordinarla, seguendo gl' indizi dell' ordine reale, inclusi coi sensibili nella sua coscienza. Il remo, *tattilmente,* non è piegato; ma è piegato *otticamente:* infatti, non soltanto io lo vedo piegato, ma si dipinge piegato su di una lastra fotografica. Se io lo credo piegato anche tattilmente, sbaglio; mi lascio guidare da delle associazioni che in questo caso non hanno valore; suppongo alla realtà un ordine che ulteriori esperienze proverebbero non essere il suo.

Con elementi di realtà esterna che non siano dei sensibili sentiti, nessun soggetto ha mai avuto a che fare. Quindi: una realtà esterna consistente in altro che in quei *medesimi* sensibili che da noi vengono in parte frammentariamente sentiti, non c'è assolutamente la minima ragione di supporla, non ci può essere. E sarebbe, se ci fosse, una realtà inconoscibile da noi.

Veniamo alle « connaissances idéales ». Queste, dice l'A. (*op. cit.,* pp. 41-2) « n'ont pas pour objet une réalité existante, ...mais des *rapports* dont la vérité est indépendante de toute affirmation relative aux existences ». Ed ha evidentemente ragione. Ma questi « *rapports* » corrono tra delle « existences », valgono per i concreti di fatto, esterni o interni; non sono *cose,* ma costituiscono l'ordine delle cose; appartengono, in questo senso, alla realtà, che *è* ordinata. Sono dunque oggettivi; e il nostro conoscerli non è che un riprodurli, tali e quali, coi nostri giudizi.

Tra i nostri giudizi, ce n'è di necessari (senza contare che anche tra giudizi non necessari ci son delle relazioni necessarie). Noi ne concludiamo (per dirla con l'A., il quale non è dello stesso parere) che « les essences des choses... sont nécessaires, immuables, éternelles » (*op. cit.,* p. 225). Secondo l'A., l'ordine logico non corrisponde « adéquatement » all'ordine ontologico; l'adequata corrispondenza è un ideale, che « n'est pas, dans la condition de notre vie terrestre, à la portée de notre intelligence » (p. 227).

Questo punto è d'un'importanza vitale in filosofia, e va discusso con ogni diligenza.

Io non ammetto che la realtà costituisca un sistema esclusivamente logico; l'esistenza di elementi a-logici mi pare incontestabile. Non soltanto in linea di fatto, ma come un presupposto logicamente necessario dell'accadere. Convengo con l'A. che « on ne peut affirmer simultanément, sans se contredire, l'unité

universelle de la nature », in senso esclusivamente logico, « et l'évolution » (p. 362).

Ma, in primo luogo, la non coincidenza rigorosa dei due ordini, logico e ontologico, non è riferibile alle « conditions de notre vie terrestre ». È reale, essenziale, essa stessa logicamente necessaria; o non è niente, nè si può ammetterla senza cader in errore. L'A. stesso ne conviene, senz'avvedersene. Dire: — noi, stanti le condizioni ecc., non possiamo riconoscere la coincidenza ecc., — o non significa niente o significa che la coincidenza è reale, e che *noi* la riconosciamo.

In secondo luogo: la non coincidenza non turba l'ordine logico: lo realizza, e lo presuppone. Gli elementi a-logici (non *il*logici) che dobbiamo ammettere, formano parte d'una superiore unità logica, nella quale sono inclusi, e alla quale sono subordinati. Ciò che logicamente è assurdo (ch'è tale *per noi*, s'intende), ontologicamente è impossibile.

Secondo l'A., invece: « Autres sont... les caractères des choses, dans leur existence physique, autres ceux qu'elles acquièrent lorsque l'intelligence s'empare d'elles... ». L'intelligenza « ne peut étreindre une chose extérieure et la faire sienne, sans lui imprimer la manière d'être de sa propre nature » (*op. cit.*, pp. 365-6). C'è, in queste proposizioni, un'apparenza d'intuitività che può trarre facilmente in errore. Certo: « *les objets intelligibles stables* présents à *l'intelligence ne se confondent pas avec les choses...*, ils en sont les représentations abstraites » (p. 365): questo è un cavallo, non il cavallo; e le sue gambe sono quattro, non il quattro.

Ma credere che i nostri concetti (adeguati) siano caratteri delle cose, — astratti, si capisce, cioè separati, mediante un esercizio d'attività, da quei gruppi nei quali realmente sono associati; sempre i medesimi però, e nel nostro pensare astratto e nei gruppi reali — non è un confondere i nostri concetti con le cose. Reciprocamente: se, per paura di confondere, ammettiamo che i nostri concetti « participent de la nature du sujet intelligent qui les représente » (*ibid.*), bisognerà dire che il cavallo non ha quattro gambe, ma che io, per la mia natura,

me lo rappresento con quattro gambe; che non esiste niente, ma che io, per la mia natura, mi rappresento qualcosa come esistente.

Quando i nostri concetti, benchè siano in ogni caso « *empruntés aux choses d' expérience* » (p. 369), sono costruiti da noi, mettendoci qualcosa di nostro (come per esempio quando uno crede mangerecci dei funghi velenosi), l' ordine ontologico e l' ordine logico risultano diversi e opposti. Se la dottrina dell' A. fosse vera, la medesima discordanza tra i due ordini avrebbe luogo sempre. Noi non correremmo perciò alcun pericolo: un errore, che avesse delle conseguenze pratiche, non sarebbe inevitabile. Ma potremmo costruire una filosofia? Credere non irragionevolmente a una religione?

Ci si riaffaccia, inoltre, la medesima domanda che già formulammo a proposito dei sentiti. Noi attribuiamo alle cose certi caratteri, ordiniamo i fatti secondo certe leggi. Tutto ciò, s' intende, con riguardo all' esperienza sensibile. Arriviamo così a organizzare logicamente l' esperienza. Su che fondamento negate che l' esperienza così organizzata sia la realtà? Su che fondamento supponete alle cose dei caratteri altri da quelli da noi attribuiti, ai fatti delle leggi altre da quelle da noi formulate? La realtà sperimentata e nota è la sola con cui abbiamo a che fare; una realtà che trascenda l' esperienza e la cognizione, si riduce a un vostro sogno. Noi non vi confutiamo, perchè non ce n' è bisogno. A voi tocca dimostrare esserci una realtà i caratteri della quale sono altra cosa dai nostri concetti. Provatevi, perchè ancora non l' avete fatto; e non dimenticate che *esserci,* e *realtà,* son parole, significative in quanto espressioni di nostri concetti.

L' errore che stiamo combattendo, ha radice in un presupposto. Si suppone che intelligenza e realtà sian due cose diverse, l' una fuori dell' altra. L' intelligenza deve allora « étreindre une chose extérieure et la faire sienne »; ciò che naturalmente non può fare « sans lui imprimer la manière d' être de sa propre nature ». La cognizione divien l' effetto del reciproco interferire di due cose. Ma se la realtà fosse fuori dell' intelligenza, eterogenea all' intelligenza, non sarebbe nè diverrebbe conoscibile

in eterno. La realtà riceve, sì, l'impronta dell'intelligenza; ma non la riceve nell'atto della cognizione da parte del soggetto singolo, e non dall'intelligenza come intelligenza del soggetto singolo. L'ha in sè *ab origine,* in quanto realtà, non in quanto realtà conosciuta dal soggetto singolo. Una realtà, gli elementi della quale, quantunque a-logici nel senso che venne spiegato nel testo, non siano collegati logicamente tra loro, una realtà in cui non sia immanente l'intelligenza, è un assurdo. E se ci potesse essere, un altro assurdo sarebbe la sua cognizione da parte d'un soggetto.

« La vérité d'une chose » dice altrove l'A. (*Métaph. génér.*, 4ª ediz., Lovanio 1905, p. 207) « nous (la) faisons consister dans sa conformité avec un type idéal que nous nous sommes formé d'après l'experience ». Che io, per avere nella mia coscienza esplicita un tipo, chiaro e distinto in quel modo in cui dì un tipo vi può esser coscienza (modo che certamente non è quello con che vi può esser coscienza d'un sensibile), debba compiere un vasto e complesso lavoro, su elementi sperimentalmente dati, è d'un'evidenza intuitiva. Ma questo lavoro, che si compie nell'unità distinta della mia coscienza, e che ha per presupposti degli elementi esclusivamente miei, che risultato ha? Il tipo n'è *costruito,* o invece viene soltanto *acquisito* alla mia coscienza esplicita? Michelangelo, che scolpisce il Mosè, Colombo, che scopre l'America, entrambi compiono un lavoro personale, su elementi sperimentalmente dati, e riescono ad arricchire di nuovi contenuti le rispettive coscienze. Ma i nuovi contenuti sono *fabbricati* nel primo caso, e semplicemente *trovati* nel secondo. Il lavoro con cui s'acquista coscienza d'un tipo, lo fabbrica o lo scopre? Siccome tutti possiamo avere, benchè non tutti sempre abbiamo, coscienza di un medesimo tipo, la risposta non è dubbia.

« Qui donc a conscience de contempler, au-dessus des réalités éphémères que les sens perçoivent, un monde d'essences subsistantes, et de se référer à celles-ci pour juger si un produit est pur ou altéré, un homme honnête ou criminel? » (*ibid*). Chi? ma tutti quelli che giudicano intorno alla purezza d'un prodotto,

all'onestà d'un uomo: sapendo quel che purezza e onestà significhino. Conoscere i significati di queste parole non è un semplice percepire coi sensi una realtà.

« A l'encontre des théories idéalistes nous pensons que les idées-types, d'après lesquelles nous jugeons de la vérité ontologique, sont abstraites de l'expérience » (*ibid*). Certo, che sono astratte dall'esperienza. Ma l'uomo che le abbia ricavate per astrazione, le possiede; n'ha una coscienza, che differisce da quella della realtà sentita. Avendole ricavate per astrazione, dunque non le ha fabbricate: ci è arrivato. E un elemento che viene astratto dall'esperienza, n'è astraibile: ossia c'è in qualche modo implicito. Il che non vuol dire che l'elemento sussista fuori o al disopra dell'esperienza: è nell'esperienza come una legge (nel nostro caso, come una legge finale).

« La vérité d'une chose, telle que l'entend la conscience de l'humanité, réside dans la conformité de la chose avec l'idée-type que l'on s'en est faite; elle ne peut donc surgir que dépendamment de cette idée-tipe et postérieurement à elle » (*op. cit.,* p. 208).

La frase « telle que l'entend » ecc., implica una contraddizione. Implica, da una parte, che la verità di cui si parla, sia la sola di cui s'abbia un concetto; un uomo non potendo avere un concetto superiore a « la conscience de l'humanité ». Implica, d'altra parte, che quella *medesima* verità non sia la sola di cui s'abbia un concetto; altrimenti, a che la clausola « telle que l'entend » ecc.?

Ma c'è di peggio. Degli uomini si formano, d'una cosa, una certa « idée-type »; degli altri, altrove o in altro tempo, se ne formano un'altra: per esempio, il sacrifizio umano sembra doveroso a questi, empio a quelli. Se la verità « réside dans la conformité de la chose avec l'idée-type que l'on s'en est faite », bisognerà dire che hanno ragione gli uni e gli altri. E il succedersi di un' « idée-type » a un'altra sarà un variare indifferente come il variare della moda: non sarà in nessun caso un perfezionamento nè un peggioramento. Perchè ogni paragone *valutativo* (non semplicemente *distintivo*) tra due

« idées-types », suppone di necessità un' « idée-type » che sia vera per sè stessa: la verità della quale, intendo, non consista nel nostro essercela fabbricata.

L' esperienza varia. Si comprende che possa variare anche la verità, che viene astratta dall' esperienza. Per un giudice potè esser un dovere, in certe circostanze, di far mettere alla tortura un accusato: un tal dovere non c' è più. Ma bisogna distinguere.

L' accadere implica certe leggi necessarie, perciò invariabili; per esempio, i cominciamenti di due fatti saranno sempre simultanei o successivi, esclusa ogni altra possibilità. Ci sono dunque delle verità necessarie, che l' uomo non può fabbricare, ma soltanto scoprire. Se alcuni tipi di perfezione appartengano a questa classe di verità, ora non cerco.

Ma l' accadere implica inoltre il variare d' alcune sue leggi; dunque ci sono anche delle verità non necessarie, bensì relative ai tempi, ai luoghi, alle circostanze. Alcuni tipi di perfezione appartengono di certo a questa seconda classe di verità: una signora, per essere vestita « elegantemente », dev' essere vestita secondo la moda. Anche queste verità l' uomo non le può fabbricare; deve contentarsi di scoprirle.

Sia le verità della prima specie, sia quelle della seconda, il soggetto le ricava dall' esperienza, in cui sono immanenti; con un processo (d' astrazione) che, se riesce, produce nel soggetto la coscienza esplicita, la cognizione, d' una verità indipendente affatto dalla particolarità di un soggetto e di quanti soggetti si vogliano, anche di tutti gli uomini che siano stati o siano per esserci. Quantunque sia vero che l' uomo, in quanto è capace di modificare fino a un certo segno il mondo esterno e sè stesso, può esercitare un' influenza su *alcune* verità della seconda specie. L' agricoltura e l' educazione (per non addurre altri esempi) sottopongono a leggi volute, ottenute da noi, un accadere che senza l' opera nostra sarebbe stato dominato da leggi un po' diverse. L' attività, sia modificatrice o conoscitiva, è sempre una sola; ma esercitata in due maniere inconfondibilmente diverse: il mio modificare un foglio di carta, scrivendoci sopra, non è semplicemente un modo con che io me lo rappresenti.

Il processo con che l'uomo (ciascun uomo) si sforza di conoscere la verità, dico la verità fissa o variabile, indipendente o dipendente da lui, ma oggettiva, — il processo con che procuriamo d'acquistare coscienza esplicita delle leggi, fisse o variabili ecc., dell'accadere — questo processo può riuscire o non riuscire, conseguire o non conseguire il fine a cui è diretto. In ogni caso, dà, quando finisce, un risultato: l'opinione. Io mi son persuaso che dappertutto e sempre, o sotto certe condizioni dipendenti o no da fatti miei o d'altri uomini, certe leggi valgono.

Evidentemente, dal mio essere di ciò persuaso non segue che le leggi valgano. La mia opinione me la son fatta io, con un mio lavoro individuale; niente obbliga le cose a conformarvisi. L'opinione può esser fallace. Si noti per altro che neanche l'opinione fallace è in tutto e per tutto qualcosa d'esclusivamente mio, un mio fatto psichico. Un errore può venir discusso, confutato, difeso, insegnato, accettato; può sorgere indipendentemente in soggetti diversi; può diffondersi e diventar comune anche a tutti gli uomini. L'errore implica sempre degli elementi di verità. Più esattamente: ciò che nell'errore vi è di preciso, di chiaro, di esplicito, è sempre verità; l'errore consiste sempre in qualcosa d'impreciso, di oscuro, d'involuto; in qualcosa che si suppone d'aver espresso con delle parole, ma che le parole soltanto accennano; senza le verità che ne sono elementi espliciti, l'errore non sarebbe possibile. L'attività, che produce l'opinione, la produce in quanto è capace d'arrivare alla verità, in quanto ci arriva necessariamente, purchè si renda realmente esplicita. Se delle opinioni vere non fossero possibili, anzi, se non ce ne fossero, non ci sarebbero neanche opinioni false.

L'opinione vera è la cognizione della verità. La cognizione *mia,* naturalmente. Ma d'una verità, ch'è mia essa pure in quanto è conosciuta da me, in quanto s'è resa esplicita nell'unità della mia coscienza; che per altro non è fatta da me, come non è fatto da me, quantunque veduto da me, il foglio su cui scrivo. Ciò che io faccio, si riduce a render esplicita in me quella verità oggettiva, che prima era in me soltanto implicita.

La dottrina dell'A. conduce a confondere la verità con l'opinione: all'assoluto relativismo. Com'egli medesimo riconosce: « Oui, toute vérité est conditionnée par la présence, soit dans la nature, soit dans la pensée, des termes entre lesquels surgit un rapport d'identité, d'appartenance, de contradiction » (*op. cit.,* p. 210). Lasciamo star la natura. Bisogna che « pensée », nell'opinione dell'A., significhi pensiero esplicito individuale. Perchè, se prendiamo « pensée » nel senso di *pensabile,* parlare di termini che possono essere o non essere « presenti al pensiero », è assurdo; il pensabile contiene sempre necessariamente ogni suo elemento. La « vérité » di cui ci parla è dunque la verità d'una proposizione *pronunziata* sia pure tacitamente. Ed è innegabile che la verità d'una proposizione suppone il *fatto* (accidentale) che la proposizione sia stata pronunziata. Quand'io sto zitto, non dico il vero nè il falso, diamine!

Ma di verità non si parla soltanto nel senso testè indicato, e non è possibile parlarne in questo senso unicamente. Io posso dir il vero e il falso. Ora, perch'io dica il vero, bisogna bensì che io parli, ma bisogna inoltre che io formuli, tra certi concetti, una relazione, che tra i concetti medesimi sussista. Ecco la verità oggettiva, senza della quale la verità soggettiva del mio giudizio non sarebbe nemmeno concepibile. Verità oggettiva che di necessità è immanente sia nelle cose naturali, sia nella coscienza del soggetto capace di conoscere.

L'errore che discutiamo ha radice nella dottrina di S. Tommaso (cit. dell'A.: *Critériol.,* pag. 44): « Modus cognoscendi rem aliquam est secundum conditionem cognoscentis, in quo forma recipitur secundum modum ejus ».

Di S. Tommaso, e in generale della Scolastica, io non credo lecito parlare con poco rispetto. Un problema è risoluto, quando sia messo in equazione. Ora, che gli scolastici, e in particolare S. T., abbiano potentemente contribuito a metter in equazione i problemi della filosofia, è un fatto. Io non rifiuto la dottrina di S. T.; dico bensì che l'esame dell'equazione in cui egli mise un problema, rende manifesta la necessità di correggere l'equazione medesima. Questo è far fruttare un buon seme, non già calpestarlo.

« Modus cognoscendi est secundum conditionem cognòscentis ». Osservazione profonda: e vera, purchè non se ne dia un' interpretazione che renda la cognizione impossibile. Ora: la cognizione richiede proprio che « forma cogniti ex necessitate sit in cognoscente eo modo, quod est in cognito » (*ibid*). Infatti: ha senso dire che la forma di A (parlo della *forma*, intendiamoci, e non semplicemente di A) sia in B secondo la forma di B? Da un vaso, in cui c'è dell' acqua con una certa forma, verso l'acqua in un altro vaso diverso; nel secondo vaso l'acqua riceve un' altra forma. Si può dire che la forma di cui l' acqua era dotata nel primo vaso, sia stata ricevuta nel secondo vaso secondo la forma di questo? No di certo: il nuovo vaso riceve l' acqua, ma non la (vecchia) forma, la quale va distrutta. Ora la cognizione consiste appunto nel ricevere una forma (fuor di metafora: una legge). O la forma è la medesima, nel conoscente come nel conosciuto, o non c'è cognizione di sorta.

Dunque: la « conditio cognoscentis », a cui è subordinata la cognizione, consiste nella possibilità che il conoscente riceva, rendendosene consapevole, quella *medesima* forma, quella medesima legge, o insomma quella medesima verità, ch' è forma, legge o verità del conosciuto. Conoscente e conosciuto vengono così ad essere in qualche modo *una stessa cosa* (dico *in qualche modo:* la loro identità sotto l' aspetto considerato non esclude, anzi presuppone, la distinzione, la diversità sotto altri aspetti). Non c'è rimedio; la verità che il soggetto conosce, o non è verità (e allora il soggetto non conosce), o non può esser tale soltanto nel soggetto: dev'essere immanente nelle cose.

Anche l' A. ne conviene.... press' a poco. « Les choses de la nature, les objets de la pensée, sont rapportables les uns aux autres, et l' on a raison de dire, pour ce motif, que la vérité réside *fondamentalement* dans les choses; le sujet » d' un giudizio « *exige* l' attribut qui en vérité lui convient » (*op. cit.,* p. 24).

Ma tuttociò non va preso alla lettera. Perchè « tant qu' une intelligence n' intervient pas pour se rendre présentes les choses, et pour leur appliquer une forme intelligible présupposée, le

rapport n' a pas lieu. Faute d' intelligence, il n' y aurait donc point de rapport de vérité » (*ibid.*).

Chi dice concetto, relazione o legge, dice intelligenza: indica cioè degli elementi che da un soggetto potranno essere intesi, non sentiti. L' intelligenza, in questo senso, è immanente nelle cose. La Pietà di Michelangelo *è* in S. Pietro; il suo esserci non consiste nel mio dire che c' è; infatti anche l' A. ammette che il mio giudizio è vero in quanto conforme a un' esigenza della cosa. L' intelligenza, ch' è immanente nelle cose, è poi anche, la medesima, un costitutivo di me: l' essere la Pietà in S. Pietro, ch' è una relazione tra cose reali, è anche una mia cognizione. All' intelligenza non è punto essenziale d' essere un costitutivo mio (nè d' alcun altro soggetto, d' ogni soggetto potendosi dire quel che di me): la Pietà era in S. Pietro molto prima che io ne sapessi niente, molto prima ch' io ci fossi. È essenziale all' intelligenza d' essere immanente nelle cose?

Il problema è d' un' incontestabile gravità. E io non ho affatto intenzione di risolverlo a colpi d' accetta. Nessuno deve risolverlo a colpi d' accetta; nemmeno quelli che siano, per fede, in possesso della soluzione vera. Non cercano anch' essi, come filosofi, una soluzione (che naturalmente coinciderà con la creduta per fede, questa essendo vera) la cui verità *consti* razionalmente? Dunque, « ita quaeramus, quasi omnia incerta sint. »

Per cercare con frutto, precisiamo con chiarezza quello che consta. Consta che l' intelligenza è immanente nelle cose, e che quest' immanenza è essenziale alle cose. Consta che l' unità di coscienza o d' autocoscienza, qual' è realizzata in ciascuno di noi, non è essenziale all' intelligenza; il fatto che noi conosciamo il mondo, e ne conosciamo quegli elementi mentali che non possono sussistere fuori di noi come cose, non ammette che un' interpretazione sensata: quella medesima intelligenza, o quella medesima ragione, o quella medesima verità, ch' è immanente nelle cose, è implicita in noi, che ce la possiamo render esplicita.

Altro, per ora, non consta. Quindi non possiamo accettare *sic et simpliciter* la dottrina di S. Tommaso (cfr. *op. cit.,* pp. 24-5):

« Etiam si intellectus humanus non esset, adhuc res dicerentur verae in ordine ad intellectum divinum. Sed si uterque intellectus, quod est impossibile, intelligeretur auferri, nullo modo veritatis ratio remaneret ». La distinzione qui accennata tra l'intelletto umano e il divino, la conseguente possibilità che l'intelletto umano cessi d'esistere, non sono ammissibili. Non c'è un intelletto divino essenzialmente diverso dall'umano; divino è « l'intelletto », quell'intelletto che risplende nella coscienza di ciascun di noi, e ch'è immanente nelle cose. Anche S. T. era in sostanza dello stesso parere: le sue parole implicano che ci sia una sola « veritatis ratio », sia per l'intelletto umano che per il divino.

Riprendiamo il problema. L'intelletto è immanente nelle cose; ma, forse, non gli è essenziale d'essere immanente nelle cose. Allora, e soltanto allora, gli sarà essenziale d'essere associato con una coscienza *una,* o costituitone. Di certo, la coscienza una, essenziale all'intelletto, non è quella d'alcun soggetto particolare: è Dio.

Dimostrare che Dio esiste (come essere consapevole, personale), significa dimostrare che la verità è inseparabile dalla cognizione, che verità e cognizione si riducono ad uno.

La verità, che dovrebbe identificarsi con la cognizione, dev'esser *quella* che noi conosciamo, e riconosciamo implicita nelle cose. Invece la cognizione, che dovrebbe identificarsi con la verità, dev'essere distinta da quella, sempre incompleta, che ciascuno di noi può avere della verità.

La dimostrazione dell'esistenza di Dio presuppone logicamente una distinzione tra la verità e la nostra cognizione della verità; presuppone una verità oggettiva, la medesima che quella conosciuta da noi (perchè il nostro conoscerla non è che il suo rendersi esplicita nella nostra coscienza), ma non costituita da quel fatto ch'è il nostro conoscerla.

Ammettere che la verità (conosciuta da noi) sia costituita dal nostro conoscerla, è ridurre all'assurdo il mondo e il nostro pensiero. Ed è rendere impossibile ogni dimostrazione dell'esistenza di Dio; anzi, togliere ogni significato alla domanda: esiste Dio?

V.

Affetti d' animali.

La storia della gattina e dell' uccellino, di cui a pp. 125-6, merita d' essere narrata più in disteso.

Avevamo in casa una gattina, viziata quanto si possa credere, o anche un po' più; la quale giocava con noi ragazzetti, adattandosi ai nostri capricci, mentre noi da parte nostra c' ingegnavamo d' indovinare i suoi desideri e di appagarli. Convivendo con noi familiarmente, questa signora gattina, evidentemente, si considerava come uno di noi. Ci voleva bene, ma non servilmente, per solo interesse materiale; si compiaceva delle manifestazioni di benevolenza, ma persuasa d' averci diritto. A segno da offendersi di quelle che le paressero mancanze di riguardo. Se, per esempio, le si comandava che si levasse di dove non era conveniente lasciarla (una mantellina di mia sorella non era fatta per servire di giaciglio alla signora gattina!), dapprima faceva l' orecchio del mercante; infine ubbidiva, ma brontolando; e, si noti! col tono di chi dicesse: via, via! farò a modo vostro, ma siete pur pedanti! con una mia pari!

Accadde che un giorno, passeggiando con mio padre per una viottola di campagna, vidi per terra un passerino vivo, piccino piccino, che non sapeva nè volare nè quasi moversi. Forse era caduto a qualche distanza dal nido in seguito a un tentativo prematuro di volo; non saprei: fatto sta che la povera bestiola era lì abbandonata e incapace di provvedere ai casi suoi. Lo raccolsi con molta cura, e lo portai diligentemente a casa; mia sorella n' ebbe una gran compassione, ma fu anche molto contenta dell' acquisto. Naturalmente decidemmo di fare il poter nostro per allevarlo. E, per prima cosa, lo presentammo alla gattina, con molte raccomandazioni, amorevoli e severe, di non fargli male. Io credo che la gattina capisse. Il passerino, quando noi non fossimo lì a proteggerlo, era tenuto al sicuro

(mia sorella ed io potevamo fidarci; ma non tutti si fidavano); bisogna però dire, per esser giusti, che la gattina non diede mai, assolutamente, il più piccolo indizio d'avere intenzioni ostili; col passerino, il suo contegno, che noi sapevamo interpretare, fu e rimase benevolo.

Il passerino doveva essere nutrito, e noi gli imbeccavamo un pastone crudo, fatto con farina di grano turco; un cibo di cui la nostra gattina, e come carnivora, e come singolarmente ghiotta, non avrebbe dovuto saper che farsi. Pure, una volta che fu presente al pasto, la gattina ci si accostò con mille moine, porgendo il musino, e pregando chiaramente d'essere alla sua volta imboccata: presentatole per chiasso un poco di pastone sul fuscello con che imbeccavamo il passerino, lo prese con garbo, e se lo mangiò con compiacenza. E non è da credere a un capriccio momentaneo: il fatto si ripetè, sempre che la gattina fu presente ai pasti non luculliani del passerino; bisognava imbeccar questo e alternativamente imboccar quella, se non si voleva che la signora gattina rimanesse mortificata. Che la gattina interpretasse l'inghebbiamento del passerino — mentre il cibo a lei veniva semplicemente messo innanzi — come una prova particolare d'affetto, e ne fosse gelosa, mi sembra evidente.

Quest'aneddoto mi fa ricordare d'un cavallo e d'una capra: i quali, vivendo in una medesima stalla — senza per altro starci sempre chiusi, che anzi erano condotti fuori spesso, la capra per pascolare, il cavallo per essere adoperato in lavori campestri — s'erano affezionati a un segno, che dell'affezione s'accorsero, e si meravigliarono, anche le persone rozze che li avevano in custodia. Una volta che il cavallo non fu ricondotto la sera, la capra si dimostrò afflitta, e rimase tutta la notte inquieta; il giorno dopo, le due bestie furono lietissime di rivedersi: era un continuo voltarsi dell'una verso dell'altra, e un saltellare allegro, e un nitrire di qua, e un belare di là. Si sarebbero abbracciati e baciati, se avessero potuto.

VI.

Metafisica e morale.

Ci sono delle norme di condotta, superiori al capriccio, all'interesse individuale. Ciascun uomo ha, di queste norme, una cognizione, che gli basta per conformarvisi. Ed è persuaso che il conformarvisi, quand'anche gli sia cagione di mali gravi, è per lui un dovere; ed è, tutto considerato, quanto egli possa fare di meglio.

Sul *contenuto* e sul *valore* delle norme siamo tutti d'accordo; perchè tutti siam d'accordo, quanto all'essenziale, nel giudicare la nostra condotta e l'altrui. Tutti: quali che siano le nostre convinzioni religiose o filosofiche; ed anche se non abbiamo in proposito convinzioni di sorta. L'insieme delle dette norme costituisce dunque una morale indipendente dalla metafisica.

Soltanto, la cognizione che delle norme si ha comunemente, anche dalle persone colte, è frammentaria e in gran parte implicita. E ciò, quantunque non c'impedisca d'essere galantuomini, ce lo rende qualche volta più difficile. Ciò è cagione d'incertezze, d'inconvenienti vari; che si rendono manifesti quando si tratti per esempio di risolvere dei problemi di educazione, o di legislazione. Tra una e un'altra norma saltan fuori delle antinomie, che saranno apparenti, ma che non sono eliminabili sempre con facilità; sul come si debbano eliminare sorgono delle controversie, che si perpetuano.

Per liberarci dalle accennate difficoltà non c'è che un mezzo: render esplicita, completa, razionalmente connessa e ordinata, la cognizione che abbiamo delle norme. Ossia, ridurre l'insieme caotico delle norme a sistema, costruirne una scienza: la scienza morale.

Costruire una tale scienza significa risolvere, in ordine alle nozioni morali, quel problema che in ordine alle nozioni spaziali venne risoluto costruendo la geometria; che in ordine alle nozioni del mondo materiale venne risoluto costruendo la

fisica, ecc. La costruzione d'una scienza morale potrà esser più difficile che non quella d'un'altra scienza; ma non si vede perchè dovrebbe essere impossibile.

Nel modo accennato, la « morale » come « scienza » viene costruita in base all'« esperienza morale » (1). Risulta chiaro, anche dal pochissimo che s'è detto, che la « scienza morale », secondo l'idea che n'abbiamo esposta, non sarebbe meno « scienza » d'un'altra (non meno della geometria e della fisica, per esempio); e avrebbe, al pari d'ogni altra, un'importanza grande, teoretica e pratica.

Ma, soggiungo, sarebbe contuttociò insufficiente: non ci farebbe conoscere, non ci potrebbe far conoscere, precisamente ciò che, in fatto di morale, più importa di conoscere.

La società umana è ora in un certo stato di fatto, al quale io mi debbo adattare. Ma il suo stato di fatto muta. Ed io concorro a mutarlo: vi concorro, se non altrimenti, con le mie ciarle; infatti, l'opinione pubblica, la grande forza trasformatrice della società umana, è una risultante delle ciarle di tutti e di ciascuno. Tralascio di notare che non c'è forse uomo il quale, sullo stato di fatto, non influisca ben più efficacemente che non per mezzo delle sole sue ciarle: con l'educazione dei figliuoli, per esempio. E che alcuni (uomini di stato, scrittori, ecc.) possono, in determinate circostanze, esercitare un'influenza singolarmente notevole. I risultati esterni delle azioni con che io tendo a mutare lo stato di fatto, saranno trascurabili. Ma la direzione che io do in questo senso all'operare mio, quantunque importi poco in ordine al reale mutare dello stato di fatto (perchè quel che io posso al di fuori è come niente), importa

(1) La « scienza morale » di cui s'è parlato, si fonda sull'« esperienza morale », nello stesso modo che la geometria si fonda sull'« esperienza spaziale » (sull'esperienza esterna, in quanto spaziale; facendo astrazione cioè dagli altri suoi caratteri). Naturalmente, un'« esperienza », sia morale o spaziale o di qualunque altra specie, perchè se ne costruisca una « scienza » dev'essere elaborata razionalmente: cfr. il mio art. l'*Esperienza mentale*, in *Riv. filos.*, Pavia, Nov.-Dic., 1908. L'accusa di cieco empirismo non è, contro quelli che voglion costruire la morale « come scienza » (indipendentemente dalla metafisica), più giustificata di quanto sarebbe contro i geometri.

moltissimo in ordine *a me*. L' operare mio, in quanto concorre, debolmente fin che si vuole, a mutare lo stato di fatto, deve concorrere a mutarlo in meglio. *Io*, per quel che mi concerne, *devo* regolarmi come se l' operare mio fosse davvero efficace. La morale deve dirmi come io mi debba regolare in questo senso.

L' unilateralità e l' insufficienza della « morale scientifica » di cui dicemmo, son rese in tal modo manifeste.

Io devo adattarmi allo stato di fatto. Cioè lo stato di fatto m' impone delle norme, che io devo rispettare anche ne' miei tentativi (più o meno efficaci, più o meno consapevoli) di modificarlo. Ma che non escludono tali tentativi; e non li dirigono. A che si riduce la morale « scientifica » ? A riconoscer lo stato di fatto; a render esplicite le norme che n' esprimono l' esigenza; a comporle in un sistema. Basterebbe, s' io non avessi da fare altro che adattarmi allo stato di fatto. Ma io, pure adattandomi, esercito anche un' azione modificatrice, che va guidata da una qualche norma. Su *questa* norma, della quale non posso fare a meno, la morale scientifica (in quanto davvero scientifica, fondata sull' esperienza morale, sullo stato di fatto) non si pronunzia.

Ed è facile riconoscere che questa norma è precisamente la suprema; quella che implica in sè l' essenza della morale.

Io tendo a modificare lo stato di fatto: dunque non subordino intieramente me ad esso; in un certo senso e dentro certi limiti, subordino anzi lo stato di fatto a un mio ideale. L' ideale, che tendo a realizzare, io lo ritengo migliore dello stato di fatto. Dunque io possiedo un criterio col quale io valuto lo stato di fatto; che è superiore a questo, e che per conseguenza non può esserne ricavato; che non può ridursi all' espressione delle leggi, che l' osservazione ci faccia riconoscer valide nello stato di fatto.

La fisiologia studia la vita quale fu e qual' è di fatto, e tuttavia non si riduce a una semplice constatazione: un tale studio le permette di risalire alle supreme leggi della vita, di comprenderne l' evoluzione. Similmente si dice: studiando lo

stato di fatto presente e passato della società umana, si riesce a mettere in evidenza la finalità che vi è implicita; si vengono a scoprire le desiderate norme superiori dell' attività individuale.

Sia. Ma domando: le norme *superiori,* che vengono formulate, sono davvero *supreme,* si o no? Chi le abbia scoperte conosce *la verità (sic et simpliciter,* che vuol dire l'assoluta verità), o soltanto una verità relativa, quel che si può *umanamente* sapere in fatto di morale? Ecco, della questione, il nodo vero; che bisogna sciogliere prima d' andare innanzi.

Per ora, io discuto con quei filosofi che, desiderosi « de donner aux principes de la morale la seule certitude scientifique appréciée des idéalistes kantiens aussi bien que des positivistes », non vogliono « faire dépendre la morale des spéculations transcendantes réservées aux métaphysiciens » (E. HUGUENY, in *Revue d. sc. philos. et théol.;* aprile 1909, p. 226). E sostengo che la « morale scientifica » da loro costruita non è *la morale* (definitiva); non risolve il problema etico fondamentale.

Dice il Cristianesimo: ci son delle cose di cui l'uomo non può, fin che vive in questo mondo, aver esperienza, nè procacciarsi, coi soli suoi mezzi razionali, cognizione certa; ma con le quali avrà che fare dopo morto. Secondochè adempia o non adempia il suo dovere a questo mondo, l'uomo sarà, nell'altro, felice o infelice, buono o cattivo, in eterno. E il suo dovere è precisamente di ordinare la sua condotta in questo mondo al suo fine vero, ch'è nell' altro mondo.

È troppo evidente: 1) che un uomo di cervello, non che un filosofo, deve porsi, e cercar di risolvere, il problema se le affermazioni del Cristianesimo sian vere o false. 2) Che un tal problema è un problema di morale, perchè il Cristianesimo formula una morale, benchè implichi (ogni morale implica necessariamente) una metafisica. 3) Che il problema sarà *umanamente* irrisolvibile, se (come dicono i relativisti) l'uomo è capace di conoscere *soltanto* quelle cose di cui può aver esperienza. Quei relativisti, dunque, che pretendono d' inferir dalla loro dottrina la falsità del Cristianesimo, non sanno quel che si dicono.

Per dimostrare che la morale relativistica è la vera, bisogna confutare il Cristianesimo, che la esclude perchè ne fonda un' altra.

E per confutare il Cristianesimo bisogna *non* cominciar con l' affermare che l' uomo è capace di conoscere *soltanto* lo sperimentabile. Perchè quest' affermazione implica di necessità l' esistenza d' una *realtà non sperimentabile,* della quale noi, forniti come siamo d' un' intelligenza limitata, non potremmo saper niente *con mezzi umani.* Se non ne possiamo saper niente con mezzi umani, come dimostrare, con mezzi umani s' intende, che non se ne può saper niente nemmeno *con mezzi sovrumani?*

Per confutare il Cristianesimo bisogna, prima di tutto, *escludere* che l' intelligenza umana sia limitata, chiusa in un campo fuori del quale ci sia qualcosa; qualcosa, che di necessità rimarrebbe inaccessibile per sempre ad essa intelligenza. Bisogna, non dire che noi possiamo aver cognizione *soltanto* dello sperimentabile; ma dimostrare che *tutto quanto esiste o accade si riduce allo sperimentabile.*

Bisognerebbe poi dimostrare che il Cristianesimo sia incompatibile con l' identità del reale con lo sperimentabile; identità che allora sarebbe fuor di questione, come vera e certa incondizionatamente, assolutamente. Quest' altra dimostrazione sarà forse meno facile che non si creda; ma supponiamola data. Supponiamo inoltre (benchè anche questa supposizione sia discutibile) che, messo in disparte il Cristianesimo, si concludesse da ciò non esserci altra morale che quella così detta relativa.

Ebbene? la morale *relativa* si sarebbe trasformata, *eo ipso,* nella morale senza più: sarebbe *la morale,* nota e certa, vera incondizionatamente, la morale assoluta.

Nota benissimo A. Fouillée (*Morale des Idées-forces;* Parigi 1908, p. XXX):

« Agir comme si la patrie ou l' humanité » o un altro ideale qualsiasi « avaient un droit supérieur à notre intérêt, à notre vie, voilà qui exige un sacrifice. Si, en dernière analyse, ce droit supérieur est imaginaire, nous nous serons attrapés nous-mêmes... Personne ne voudra lâcher... la proie pour l' ombre.

On ne peut donc se passer de raisons bien fondées dans l'action morale, qui pose le grand problème: — Que vaut la vie, et qu'est ce qui fait la valeur du vivre, ou, au besoin, du mourir? — ».

Queste parole, se provan qualcosa (ciò che da nessuno potrebbe esser negato), provano l'impossibilità di costruir una morale senza costruir insieme tutta una filosofia, che abbia un carattere, un valore, definitivi. La morale implica la determinazione di ciò che valgano la vita e la morte, l'uomo in relazione col tutto, il tutto; consiste in essa determinazione. Ora, la filosofia nel significato vero e preciso, la metafisica, non è altra cosa. O la metafisica può risolvere i suoi problemi, o neanche la morale può risolvere i suoi. Perchè i problemi della metafisica e i problemi della morale, in sostanza non differiscono: sono « i massimi problemi ».

Intanto, A. F. non è dello stesso parere. Siccome la metafisica è campo di controversie che non finiscono mai (e che riguardano l'essenziale, si noti, non dei punti secondari), la morale, se ne dipendesse, dovrebbe « se passer de raisons bien fondées »; mentre questo non si può in alcun modo ammettere. E ciò, da una parte, sembra evidente.

D'altra parte, un'altra cosa non sembra meno evidente. La morale, costruita indipendentemente dalla metafisica, potrà essere, o non essere, d'accordo con la verità metafisica. Nel secondo caso, è tutt'altro che « bien fondée sous tous le rapports ». Nel primo, è parte integrante, principalissima, della metafisica: il principio metafisico e il principio morale, allora coincidono; e noi, mentre c'immaginavamo d'aver costruita *soltanto* la morale, abbiam costruita insieme *anche* la metafisica.

« Nous ne savons pas », dice A. F., « si... le monde est réellement juste »; viceversa, non possiamo neanche « affirmer avec certitude que le monde est en opposition avec la moralité » (*op. cit.,* p. 368). Quale conseguenza si ricava da questo nostro non sapere? « Une seule conduite nous est donc permise: agir comme si nous comptions que le triomphe de la bonté morale n'est pas impossible... et que... il est entre nos mains » (*ibid.*).

Parole che giustificano pienamente l' osservazione di E. H. (*l. c.*, p. 234): « Le simple rapprochement des premières et des dernières pages du livre montre à l' evidence que son auteur n' a pas trouvé le fondement qu' il déclarait nécessaire à la moralité ».

A. F. va più oltre, affermando che « le doute spéculatif sur la valeur objective de l' idéal lui-même, non plus seulement sur la possibilité de son règne, nous semble être une condition de la moralité pratique » (*Op. cit.,* p. 369), e che « nous agissons *comme si* notre raison pratique commandait avec une valeur objective, non *parce que* notre raison pratique commande avec une valeur pratiquement objective » (*ibid.,* p. 371). Infine, che « la moralité est un effort pour amener à la réalité une idée qui n' est pas encor réelle dans le monde à nous connu, dont la réalisation n' est même pas démontré possible, mais n' est pas non plus démontrée impossible. Le devoir est une création de notre pensée, par laquelle nous nous imposons de produire réellement le meilleur en nous et en dehors de nous.... Quelque indémontrable que soit la victoire finale de l' idée dans l' univers, l' homme lutte pour elle, meurt pour elle. N' y eut-il dans l' infinité du temps et de l' espace qu' une seule chance de fair triompher l' universelle bonté, l' homme veut la poursuivre... » (*ibid.,* p. 383).

E. H. oppone giustamente che « l' idée pratique n' est idée-force que dans la mesure où elle est vraie, c' est-à-dire — conforme aux lois de la nature — (1), idée réalisable, distincte de l' utopie irréalisable » (*l. c.,* p. 236). Infatti, lo stesso A. F. riconosce implicitamente, nei passi or ora citati, che se la realizzazione dell' idea fosse « demontrée impossible », se non ci fosse nemmeno « une seule chance de fair triompher l' universelle bonté », la morale mancherebbe di fondamento, sarebbe vana senza rimedio.

Siamo sempre alle medesime. Il *fatto* nudo e crudo, che (finora) « non si è dimostrato ecc. », non prova niente, non se ne può ricavar niente. Bisognerebbe *accertare,* almeno, che quanto finora non venne dimostrato *non può* esser dimostrato; che la « chance », di cui ci si parla, *non può* esser eliminata. Ma come far questo, senza costruire una metafisica?

(1) Le parole che ho messe tra due linee sono di A. F., *op. cit.*, p. VII.

È verissimo, ed A. F. ha ragione di ripetere, che la morale « exige des principes immanentes »; o, insomma, dev' essere autonoma. La vera e suprema *norma* non può non coincidere con una *legge* costitutiva della persona. Io, per ubbidire un precetto che mi venga di fuori, debbo avere una ragione, che mi sia nota, e che dunque non sia fuori della mia coscienza.

Noto di passaggio, che il principio dell' immanenza, tanto in morale che in metafisica, non è punto così contrario al Cristianesimo come da molti si ritiene. « La loi morale n' est... pas, selon l' idée chrétienne, la législation totalement *hétéronome* qu' on se figure quelquefois imposée par une volonté complétement étrangère à la nôtre; elle est le dessin *typique* du développement normal appelé par la constitution de notre être... La loi morale à laquelle nous obéissons *est donc à la fois de nous et de Dieu comme notre être lui-même* » (E. H., *l. c.*, 238 seg.). Richiamo per incidenza l' attenzione su quest' ultimo passo, da me trascritto in corsivo: ciò che è nostro, compreso il nostro esserci, è nostro senza dubbio, ma insieme anche di Dio: l'uomo è in Dio, e Dio è (immanente) nell'uomo; l'essere individuale non è concepibile separatamente dall' essere universale; cfr. il nostro capitolo: *L' essere.* Ma seguitiamo a citare.

« Pas d' anomalie, ni d' hétéronomie absolue dans l' organisation de la vie humaine, mais l' autonomie relative d' un être qui est à lui-même sa providence, sous la grande Providence, dont il dépend en tout et pour tout. L' orientation ainsi donnée à nôtre vie est attrait persuasif bien plus que loi impérative. Nous disons, nous aussi, qu' elle ne devient impérative qu' à raison des résistances qu' elle rencontre dans les inclinations particulières et inférieures de la sensibilité... *Lex justo non est posita* » (*ibid.,* pag. 239).

In altri termini, la norma, il precetto, si riducono fondamentalmente a una legge intrinseca. L' autonomia è relativa, in quanto l' uomo, quantunque Dio gli sia immanente, non è per altro identico a Dio; è, nel seno di Dio, un distinto particolare. E. H. forse non accetterà questa mia inferenza, nè la dottrina sviluppata nel testo; ma il divario tra lui e me (se c' è vero divario) non è di quelli che non permettano d' intendersi. Questo volli notare, perchè mi sembra che l' intelligenza della mia dottrina, la sua interpretazione retta, ne siano facilitate. Chiudiamo la digressione anche troppo lunga per una breve nota.

A. F., dicevamo, ha ragione di ricorrere al concetto d'immanenza; ma questo concetto dev' essere inteso a dovere. Qui non è possibile non fare un richiamo, s'intende rapidissimo, della dottrina di E. Kant.

Secondo E. K. ci sono: da una parte, lo « spirito umano », dall'altra, la « cosa in sè ». Lo spirito *umano* (soltanto umano) ha le sue forme, le sue categorie; attraverso alle quali soltanto può venir in relazione con la cosa in sè. Non conosce la cosa in sè, che in quanto la pieghi alle sue forme, alle sue categorie, imprimendovele, trasformandola in fenomeno. Regolato dalla ragione umana è l'universo fenomenico, l'universo in quanto ci apparisce, non l'universo in quanto esiste « in sè », del quale noi non sappiamo e non possiamo saper niente.

La dottrina, presa in questa sua forma, non regge: la supposizione d'un universo « in sè » non ha un'ombra di fondamento. Peggio: essendo evidentemente un'applicazione della categoria di realtà, è intrinsecamente contraddittoria. Dobbiamo dunque scartarla; e riconoscere che non c'è altro universo *reale,* fuor di quello che *ci può apparire* (il che non vuol dire: fuor di quello che apparisce di fatto a un uomo determinato, in un tempo, in un luogo determinati. Io non ho mai veduto e forse non vedrò mai l'America; ma l'America è tanto visibile a me quanto agli americani).

Eliminata la distinzione tra il « fenomenico » e l'« in sè », ridotto questo a quello, che resta della « rivoluzione copernicana? ».

Resta il riconoscimento d'una verità di così grande importanza, che la si potrebbe dire *la* verità (1): la ragione da cui è regolato l'universo *reale,* coincide con la ragione *umana.* In altre parole: noi siamo ragionevoli, e capaci di conoscere le cose, per essere implicita o immanente in noi quella *medesima* ragione ch'è implicita o immanente nell'universo.

Dunque: le forme del nostro sentire, le categorie del nostro pensare, non segnano limiti al nostro conoscere; anzi, sono mezzi con che il nostro conoscere può superare qualsiasi limite. Un problema di cui si dimostri che non è risolvibile da noi, è un problema fittizio, privo di significato. Come, per esempio,

(1) Quale parte spetti a K. nella scoperta, è un problema storico nel quale non dobbiamo entrare.

se qualcuno domandasse quanti spigoli abbia l' uguaglianza. La domanda non ammette risposta; ma perchè è una domanda pazza, non perchè la risposta esiga un intelletto sovrumano. L' agnosticismo è assurdo; e A. F., il quale non è un contemporaneo di E. K., ha torto di cercar di servirsene a risolvere il problema della morale.

Di qui si conclude, nuovamente, l' impossibilità di separar la morale dalla metafisica.

Infatti: se la morale ci è immanente, ci è dettata dalla ragione, e se quella medesima ragione ch' è in noi, è anche implicita nell' universo, e lo domina, la scoperta (la formulazione precisa) della legge morale sarà una scoperta di metafisica (d' una legge dell' universo). Reciprocamente: posto che una questione di metafisica sia tuttora insoluta, sarà insoluta, nello stesso modo e nello stesso senso, una questione di morale. Rendendoci esplicita l' esigenza, insieme teoretica e pratica, della ragione, si costruiscono insieme la metafisica e la morale.

Il problema di renderci esplicita l' esigenza della ragione, senza dubbio è risolvibile; ma che A. F. l' abbia risoluto, non pare.

Secondo la sua dottrina, il *principio* della morale si riduce all' « idée-force de la bonté ». Ora: che questa « idée-force » abbia un valor morale, non si nega; che abbia un valore *assoluto,* è lecito dubitare. Per me, « la conception d' un bien qui serait à la fois mon bien et notre bien à tous » (*op. cit.,* p. 383), è valida senza dubbio: l' uomo *normale* non è quello che la sua ragione gl'impone di essere, se non è *buono.* Ma *questa* esigenza, e la *normalità* dell' uomo, sono subordinate forse a delle circostanze di fatto, che potrebbero essere diverse; al nostro vivere in una società, ordinata più o meno perfettamente, ma insomma ordinata.

A. F. ignora, « si, en fait, l' univers est capable » *(ibid.)* di realizzare quell' idea; come già notammo con É. H., quest' ignoranza, fin che duri, esclude che all' idea medesima si riconosca un valore assoluto. E invano ci s' oppone *(ibid.)*: « ce dernier problème se pose après, non *avant* »; si ponga prima

o poi, l' incertezza della sua soluzione si traduce in un' uguale incertezza sul valore dell' idea. L' abbiamo detto un momento fa: posto che una questione di metafisica sia tuttora insoluta, sarà insoluta, nello stesso modo e nello stesso senso, anche una questione di morale.

La realizzabilità è condizione imprescindibile del valore d' un' idea pratica. Un' idea morale, perchè abbia un valore assoluto, dev' essere assolutamente realizzabile, in qualisivogliono circostanze; supposta soltanto la volontà del soggetto, che la deve realizzare. « L' idée-force de la bonté » non soddisfa, per confessione dello stesso A. F., a questa condizione; ma si può assegnare un' altra « idée », che vi soddisfaccia?

E, s' intende, assegnarla con *certezza*. Vale a dire: indipendentemente, non dalla metafisica (il che non ha senso; l' assegnazione dell' idea essendo, come s' è detto e ripetuto, la risoluzione d' un problema di metafisica), ma da questioni di metafisica non risolute, controverse, risolvibili chi sa quando e come. (Abbiamo resa così ad A. F. quella giustizia che gli è dovuta. Perchè vuol egli svincolare la morale dalla metafisica? Perchè una morale che dipendesse da una metafisica problematica, sarebbe del pari problematica: non sarebbe la morale « bien fondée », di cui c' è bisogno. E noi diciamo lo stesso. Ma soggiungiamo che in metafisica, se ci son delle questioni sempre controverse, ci son però dei punti sui quali non c' è più e non ci può essere disaccordo tra quanti sono informati dello stato presente dell' indagine. Assumendo come fondamentali *questi* e questi *soli* punti, noi soddisfacciamo al giusto desiderio di A. F.; vi soddisfacciamo altrimenti, ma nel solo modo possibile).

L' idea che si cerca, l' abbiamo assegnata più sopra (nel cap. *I valori*). È un' idea, non precisamente di bontà, ma di coerenza e di forza. Il che vuol dire, in sostanza, di *assoluta* razionalità. Che l' uomo debba esser « buono », sempre, in qualisivogliono circostanze, *con chiunque,* io non nego, intendiamoci; dico bensì, che non si può dimostrare, fin che non sia dimostrato che quest' « idea di bontà » è realizzabile; finchè insomma non si siano risoluti de' problemi di metafisica non per anche risoluti. Ma che l' uomo, se non vuol contraddire a quella ragione di cui è consapevole, debba pregiar la persona,

vale a dir la ragione, più di tutto il resto, debba subordinare alla ragione tutto quanto n' è fuori, debba costituire sè stesso in una unità salda, organica, vigorosa, che debba esser *lui* (un io, non un semplice animale), lui nel pieno e vero significato della parola, questo non è dubbio.

Come non è dubbio che l' uomo possa, purchè voglia, conseguire un tal fine. Perchè il fine consiste appunto in una certa direzione della volontà. Le cose fuori, e dentro le psichicità imposte, siano qualisivogliono; quello che importa è che il volere non si subordini a questi elementi, non ne sia domato; ma se ne svincoli, affermandosi nella pienezza del suo libero vigore. In altri termini: quello che importa, che basta, è che il volere ci sia. Naturalmente, un volere che fosse inefficace (al di fuori) per vizio proprio, non sarebbe il volere di cui si discorre; sarebbe subordinato, domato; ma l' inefficacia esterna che sia riferibile alle circostanze, non sopprime, non diminuisce l' atto del volere; che rimane intrinsecamente il medesimo, sia che le circostanze si prestino, sia che non si prestino a lasciarsene modificare.

Il pregio intrinseco, assoluto, supremo della persona: ecco l' idea veramente fondamentale della filosofia pratica: il *principio pratico.*

Il supposto che l' idea fondamentale possa essere un' altra, conduce infatti immediatamente all' assurdo. Voi dite che l' uomo deve tentar di realizzare un' idea di bontà: sia. Domando come potrà compiere il tentativo, se non è capace di volere: di svincolare la sua attività da ogni esterna pressione, per non subordinarla che alla razionalità, ossia per non subordinarla che a sè medesima; di estrinsecarla consapevolmente come fine a sè stessa. La possibilità di conseguire un qualsiasi altro fine, sottintende necessariamente che *questo* fine sia già conseguito.

C' è del male nel mondo. Non parlo del dolore impostoci dalla necessità (ci venga di fuori o sorga dentro di noi). Benchè anche questo sia un male, costituisca un ostacolo, contro cui la volontà deve lottare; un ostacolo, che fino a un certo

segno le serve d'aiuto, di punto d'appoggio, ma che può anche diventare insuperabile. Parlo di quel dolore che ci viene inflitto dall'altrui perversità.

Intorno all'origine prima della perversità non serve che ci logoriamo il cervello. Ma senza dubbio l'uomo che soffre per l'altrui perversità, molto facilmente si perverte. « La man degli avi insanguinata Seminò l'ingiustizia, i padri l'hanno Coltivata col sangue, e ormai la terra Altra messe non dà »; soltanto bisogna, oltrechè o più che di sangue, parlar di sudiciume: « teterrima belli causa ». E il peggior male compiuto dalla perversità è appunto il pervertimento di chi n'è oggetto.

Sulla persona o sulla volontà d'un altro un uomo non può influire direttamente; ma può, in grazia delle relazioni della persona con l'animale, influire indirettamente. La volontà non si lega; ma il corpo sì; e i vincoli del corpo finiscono, alla lunga, con infiacchire, con asservire, con pervertire la volontà. Un uomo che fosse perfetto alla stregua del principio pratico, non si depraverebbe in nessun caso; ma dove sono gli uomini perfetti?

È poi da notare che ogni uomo comincia con l'essere imperfettissimo; un vero bruto, per quanto carino. Un bruto educabile; ma che ha bisogno d'esser educato. E che, dalle circostanze in cui nacque, dalle circostanze in cui i genitori furono messi per fatto altrui, può esser condannato a crescere nella miseria, nell'abbiezione, sotto l'oppressione, che lo pervertiranno.

Questi sono fatti, a cui non c'è da opporre niente, se non delle chiacchiere.

Come deve comportarsi l'uomo di fronte alla perversità che lo assale? di fronte al nemico potente che ne disturba, che ne impedisce il libero svolgimento personale? che tende a pervertire lui? a mettere i suoi figliuoli in condizioni dalle quali saranno inevitabilmente pervertiti?

Deve rassegnarsi. Ma non istupidirsi, così da non sentir il dolore, l'avvilimento: a questo non c'è bisogno di rassegnazione, serve meglio l'alcool. Deve sopportare, contenersi; non dare in escandescenze, in lamentazioni sterili, sprecando le

forze, perdendo quella dignità che si può mantenere non ostante il disprezzo altrui; ma deve, nello stesso tempo, fare.

Assalito, l'uomo si difende. Offendendo anche, all' occorrenza. Non all' impazzata, si capisce; non senza riguardi per altri e per sè; non in guisa da nuocere alla propria causa. La virtù che permette di contenere dentro limiti opportuni la difesa e l' offesa, dicesi prudenza. Ma non è intento nostro esporre le regole della prudenza. Quel che c'importa è di precisare il profondo stato dell' animo, l' indirizzo ultimo della volontà, che sono imposti dal principio pratico, dalla ragione, all' uomo che reagisce contro l' offesa.

Dice il Cristianesimo: fate del bene a quelli che vi odiano, amate i vostri nemici. Precetto che, secondo l' interpretazione ormai accettata e vera, c'impedisce, non assolutamente di nuocere a chi ci vuol nuocere, ma di nuocergli con intenzione ostile. Io posso, entro certi limiti, anche nuocere; ma soltanto per difendermi, e conservandomi sempre amico dell' uomo contro cui per necessità combatto.

A. F. non la pensa diversamente: la ragione, secondo lui, c' impone di amare, di realizzare in quanto possiamo, « le règne du suprême et mutuel *amour* » (*op. cit.* p. 199).

La suprema legge ha radice, secondo il Cristianesimo in un precetto divino, secondo A. F. nella ragione dell' uomo: dinanzi a un' interpretazione esatta del divino e della ragione, la differenza (come accennammo sopra, e come risulta da tutto il nostro lavoro) svanisce. Il Cristianesimo ed A. F. sono d' accordo nel riconoscere un valore supremo all' « idée-force de la bonté ». Questa dottrina è vera?

L' « idée force de la bonté » ha un valore che da nessuno può esser negato, che da nessuno è negato. In generale, normalmente, le relazioni d' un uomo con gli uomini, sono, almeno devono essere, improntate a una benevolenza, molto meno viva di quella che unisce tra loro gli amici, e i membri d' una famiglia bene ordinata, ma insomma di natura non diversa.

Questa « legge d' amore », che vale *normalmente*, vale *sempre?* Anche in ordine alle relazioni *anormali* dell' uomo col

nemico perverso, che tenta di avvilirlo, di pervertirlo? Il Cristianesimo, ed A. F., dicono di si. Questa loro affermazione che cosa implica?

Implica la permanenza dei valori. Cosa, di cui il Cristianesimo s' è reso un conto ben preciso e ben chiaro. La permanenza dei valori, e l'assoluta universalità della « legge d' amore », sono elementi del Cristianesimo non separabili, coessenziali.

E si comprende. Se il mio valore permane in perpetuo, le mie sofferenze, sian pur gravi all' estremo e durino tutta la vita, non hanno che un' importanza secondaria. Intendiamoci: chi me le infligge, tendendo a distruggere il mio valore, commette un' infamia, e distrugge il suo valore. Ma io, se le sopporto con fermezza, così da farle servire ad accrescere, ad assodar il mio valore, le converto in un guadagno. Ed io *posso* farle servire a un tal fine: perchè il fine è conseguibile, e il mio saperlo conseguibile mi darà la forza di cui ho bisogno. Perciò s' è detto che le sofferenze hanno un' importanza secondaria. Un uomo in viaggio per andare al possesso d' una ricca eredità, che si crede infelice perchè in vagone c' è qualcuno di cui non gli è gradita la compagnia, è ragionevole in paragone di colui che, persuaso della permanenza dei valori, si lamenti di qualunque cosa gli accada in questo mondo.

Nemmeno le più legittime preoccupazioni relative ad altri, ai figli per esempio, non possono farci disperare. Se i valori sono permanenti, c' è dunque un ordine universale includente i valori; e *nessuno* perderà il suo valore, se non per sua colpa. I miei figliuoli, che il nemico perverso vuol pervertire in odio a me, e che io non posso difendere, saranno difesi dall' ordine universale, dalla Provvidenza.

Insomma: il nemico, in ordine a ciò che davvero m' importa, è impotente a nuocermi; nuoce soltanto a sè. Io non ho dunque motivo di nutrire per lui altro sentimento che di compassione. Anzi: se la mia volontà è davvero conforme all' ordine universale, io non posso non desiderare, non tentare per quant' è in me, che vi si conformi anche la volontà del mio nemico; il suo valore non mi sarà meno sacro del mio. Il che è quanto dire: io amerò il mio nemico al pari di me stesso.

Se invece ammettiamo che i valori non siano permanenti?

Dice A. F. (*op. cit.*, p. 383): « L'omme prononce pour son compte le *fiat idea...*, avec l'espoir que la lumière intellectuelle se propagera à l'infini. Quelque indémontrable que soit la victoire finale de l'idée dans l'univers, l'homme lutte pour elle, meurt pour elle ». Parole, che suonan bene, ma che non hanno un significato assegnabile.

Io dissi, e ripeto: posto che i valori non siano permanenti, l'obbligo, la ragionevolezza, il pregio della bontà sono subordinati alla normalità delle circostanze; normalità che non ha, in quest'ipotesi, niente di universale, di necessario.

Ed è per poco evidente. Chi pronunzia il « *fiat idea* »? « L'homme », si risponde; ma la risposta è insufficiente. Il « *fiat idea* » è pronunziato da « l'homme » in quanto ragionevole? in quanto cioè nella sua coscienza divien esplicita, conscia, quella medesima ragione che regge l'universo, e i decreti della quale hanno un adempimento necessario? O da « l'homme » in quanto dotato d'una certa organizzazione psico-fisiologica, in quanto ebbe un certo sviluppo storico, e in quanto (in virtù di queste circostanze) s'è creato una certa normalità di relazioni sociali?

Nel primo caso, il « *fiat idea* » è pronunziato, per bocca dell'uomo bensì, ma *dalla ragione;* è una legge universale, assoluta. L'uomo ha ragione, allora, di lottare, di morire per l'idea; ma, d'altra parte, il supporre che « la victoire finale de l'idée dans l'univers » sia « indémontrable », non ha senso.

Nel secondo caso, il « *fiat idea* » non è pronunziato che dall'uomo come essere limitato, socialmente organizzato in un certo modo; modo, che indiscutibilmente ha un valore, ma non un valore assoluto. L'uomo, per pronunziare, dovette esser dotato di ragione; ma questo suo pronunziato non è l'espressione della necessità razionale; è, semplicemente, l'espressione d'una regola, dimostratasi conveniente nel più dei casi, nei casi normali, ma sfornita d'ogni titolo ad un'assoluta esigenza. Com'è, per esempio, delle regole della buona creanza. Neanche queste son da violare senza ragione; ma ci possono esser delle ragioni per violarle: un vigile, per esempio, fa benissimo a prendere in braccio una signorina in camicia, poichè altrimenti non potrebbe salvarla dall'incendio. L'« idée-force de la bonté »

vale certamente più che le regole della buona creanza; ma, in questo secondo caso, non ha neanche per « l'homme » un valore assoluto; ci possono esser delle ragioni per allontanarsene.

Il principio pratico è incluso nel concetto di persona (di coscienza una, esplicitamente razionale), e lo include: in sostanza, gli equivale. Ha dunque un valore assoluto. E niente, che non sia deducibile dal principio pratico, può avere un valore pratico assoluto. La morale, come la si suole comunemente intendere, non è deducibile dal principio pratico, se non ammessa la permanenza dei valori. Dunque, se i valori non sono permanenti, la morale ordinaria non ha valore assoluto; e il principio pratico è (per servirci d'una formula celebre) « al di là del bene e del male ».

Posto che i valori non siano permanenti, non è impossibile, nè improbabile, nè raro, che un uomo il quale tenga invariabilmente per guida l'idea di bontà (la morale ordinaria), venga in tal modo a distruggere il suo valore. In questi casi (e data quell'ipotesi) per valere non c'è che un mezzo: liberarsi dall'idea di bontà, come da un pregiudizio.

Il nemico non può legare la mia volontà! Ma la impaccia in mille modi; e questo è un male, assoluto perchè senza rimedio. Della mia volontà, una volta esclusa la possibilità di servirmene a conservar il mio valore per quando sarò morto, altro uso non potrei fare, se non di combattere il nemico *toto corde;* senza squilibrarmi, s'intende: ma senza misericordia, « misericordia vulgi » disse Cesare, che non ammetteva la permanenza dei valori.

Il nemico, poichè della ragione si vale contro il mio valore, distruggendo il suo, è un insensato: un bruto con certi caratteri d'uomo. Io, potendo, lo schiaccio, come farei d'un verme schifoso e velenoso. È il mio diritto, e il mio dovere. La personalità è supremo diritto e supremo dovere, perchè supremo valore. Violata, deve riaffermarsi; e non può, senza ritorcersi contro il violatore. La reazione radicale, che tende a distruggere il valore del nemico, è un elemento essenziale della ricostituzione della persona violata: è il ristabilimento dell'equilibrio.

Chi ammette la perpetuità dei valori, chi ammette un ordine universale includente i valori, chi ammette Dio, lasci a Dio la cura di ristabilire l' equilibrio. Ma se il mio valore non è protetto, assicurato, da una legge universale, resta che lo difenda io, con la mia forza. Soccomberò? Può darsi. Ma non senz' avere inflitte al nemico vile delle ferite che daranno prova, che mi daranno coscienza, della mia forza: che saranno l' ultima realizzazione del mio valore. Le leggi umane vietano ch' io mi faccia giustizia da me, dite! Ma io non vado contro le leggi umane. Che le rispetti mentre difendono contro di me il nemico, e non hanno difeso me contro il nemico, non pretenderete. In ogni modo le ubbidisco; non farò niente che non mi consentano; della libertà che mi lasciano approfitterò, perchè il nemico senta quale immensa perdita di valore si sia tirata addosso, provocandomi.

Ma ogni offesa che io rechi alla personalità d' un altro, implica una diminuzione della mia (cfr. il cap. *I valori,* verso la fine). Le offese con cui reagisco ad offese ricevute, non fanno eccezione. Quel ristabilimento di valore che s' ottiene reagendo, è dunque sempre imperfetto: è un acquisto, a cui è associata una perdita.

Di qui per altro non segue che non si debba reagire. (Parlo di quel reagire ch' è un punire: la legittimità di quello ch' è un difendersi, è fuori di contestazione). Sempre, s' intende, nel supposto che i valori non siano permanenti. Se i valori non sono permanenti, quel ristabilimento, per quanto imperfetto, è *il meno male.*

E non c' è da far le meraviglie, se il meglio possibile si riduce a un meno male. Strano sarebbe se in un mondo che per supposto non ammette la permanenza dei valori, fosse possibile un altro meglio. Un tal mondo non può essere che inorganico, *ex lege,* assurdo, almeno in ordine ai valori. Difatti: produce i valori, per poi annullarli. Tende, per una legge intrinseca, verso un bene, che da un' altra sua legge intrinseca è reso inconseguibile.

Non volendo ammettere la realtà dell' assurdo — e io, per

mio conto, non sono disposto ad ammetterla — pare che si debba concludere la permanenza dei valori. Ma la si concluda, o non la si concluda: non di questo si tratta, ora. Una cosa è risultata, con chiarezza fin eccessiva, dalla discussione precedente: quelli che negano la permanenza dei valori — e quelli che, senza negarla, non sanno decidersi ad affermarla — non possono in alcun modo sostenere che le idee morali comuni, o l' « idée-force de la bonté », che ne sarebbe la somma, o il culmine, o la radice, abbiano un valore universale.

L' universalità, la validità d' una morale, non è separabile dalla verità d' una metafisica: la implica, e n' è implicata. Morale non fittizia, non provvisoria, non illusoria, e metafisica, son tutt' uno.

VII.

Pensiero e realtà.

« Il metodo analitico, eliminando via via il complesso, deve metter capo a un elemento rigorosamente semplice. Quest' elemento sia l' essere puro e vuoto; o, se si vuole, il niente: non si sarà ottenuto il semplice. Infatti: l' essere esclude il niente, e viceversa; ma nessuno dei due ha significato alcuno, se non in quanto escluda l' altro. Di qui si conclude, che ogni cosa ha il suo opposto. Ma i due opposti, precisamente perchè il significato di ciascuno è soltanto d' escludere l' altro, devono essere dati insieme: il loro escludersi è una maniera d' esigersi. Dunque: tesi, antitesi e sintesi; ecco nelle sue tre fasi la più semplice legge delle cose: la *relazione* » (O. Hamelin: *Essai sur les éléments principaux de la représentation;* Parigi 1907; pp. 1-2. Non ho tradotto, ma riassunto).

Vediamo d' intenderci con chiarezza.

Nel passo riferito, *essere* vien detto della sola *tesi;* perchè dell' *antitesi* ci vien detto che è il *niente;* e della *sintesi* non ci vien detto niente. Ma *essere* ha senza dubbio anche un significato nel quale si può e si deve predicarlo così della *tesi* come dell' *antitesi* e della *sintesi*.

La tesi è, intanto, *essere*. Di quest' *essere* ci si dice che ha un opposto: il *niente*. Si vuol forse intendere che l' *essere* (la tesi) *non abbia opposto?* No: perchè allora « la più semplice legge delle cose » svanirebbe. Poichè l' *essere* non è privo di opposto, anche del *niente* opposto all' *essere* si può dire: *essere*.

Veniamo alla *sintesi*, al *tutto*, di cui tanto l' essere che il niente, opposti tra loro, sono *parti (op. cit.*, p. 2*)*. Poichè essere e niente, tesi e antitesi, non hanno significato che in quanto si escludono e perciò si esigono a vicenda, non sono dati che insieme, nel tutto di cui sono gli elementi, — anche del tutto si può evidentemente dire: *essere*.

Poniamo: *tesi* = E_1; *antitesi* = E_2; *sintesi* = E_3; dove E_1, E_2, E_3 sono tre determinazioni d' un medesimo concetto universalissimo e indeterminatissimo di essere: E. Possiamo anche porre: $E_1 = ET$; $E_2 = EA$; $E_3 = ES$ (quell' essere che è tesi, o, rispettivamente, che è antitesi, che è sintesi).

L' opposizione reciproca tra E_1 e E_2, per cui $E_1 = -E_2$, $E_2 = -E_1$, è dunque da riferire ai fattori (alle determinazioni) T, A; non ad E. Infatti: se E implicasse necessariamente un opposto — E, se *essere* (anche nel senso più indeterminato, e perciò in ogni senso) non fosse che l' esclusione del *niente*, anche E_3 implicherebbe un correlativo — E_3, diciamo E_4. E allora, per la stessa ragione per cui E_1 ed E_2 non possono stare senza E_3, E_3 ed E_4 non potrebbero stare senza un E_5. E_3, che era *la* sintesi (ultima), diventa una *tesi*, con le relative antitesi e sintesi.

Questo è già singolare. Ma c' è di peggio. E_5, sempre per la stessa ragione, implicherà un' antitesi, E_6, e una sintesi ulteriore, E_7; ecc. Ci s' impegna in un processo all' infinito. Siccome a una sintesi definitiva non s' arriva mai, e gli opposti non sono dati che insieme, in una sintesi che sia definitiva, segue che neanche E_1, E_2 sian dati.

La supposizione che l' opposto di E_3 non sia un *nuovo* niente, E_4, ma il primitivo E_2, non elimina il processo all' infinito. E non è ammissibile; infatti: $E_2 = -E_1$, $E_4 = -E_3$; o E_2 ed E_4 son diversi, o sono identici E_1 ed E_3, ossia tutti gli E, ossia c' è un E solo.

Concludendo: l' essere (universalissimo, indeterminatissimo) *non ha opposto*.

Eliminar un errore non basta: bisogna sostituirvi la cognizione. A quest' effetto procuriamo di precisar bene l' essenziale intorno alle relazioni tra il *pensiero* e la *realtà*. Dall' op. citata estraggo (riassumendo) le proposizioni seguenti.

1) « La cognizione si deve a un lavoro interno del soggetto pensante. Infatti: chi vuole spiegare il pensiero con l' influenza delle cose, deve in ultimo riconoscere, con Aristotele, non poterci essere attività (del reale) senza una passività (del

soggetto) che le si adatti; la cognizione dunque non introduce nel soggetto elementi a questo estranei; è un passaggio all' atto della potenza del soggetto ».

2) « Quindi: l'inconoscibile non può essere che la negazione del conoscibile. Se ci fosse un vero inconoscibile, noi non penseremmo neppure a nominarlo, perchè non avremmo neanche un sospetto della sua esistenza ». (Noto, incidentalmente, che questa critica dell' inconoscibile collima perfettamente con quanto è detto in proposito in altre di queste note, nonchè nel testo del presente volumetto).

3) « La cognizione ha, nondimeno, dei limiti (cfr. qui sotto: 5). Se non vogliamo contraddire alle prop. preced., dall' esistenza dei limiti dobbiamo concludere che, a un certo momento, la cognizione si compie: la cognizione cioè costituisce un sistema. Si veda nel pensiero un riflesso delle cose, o s' ammetta che non ci sian cose all' infuori del pensiero: nell' un caso e nell'altro si conclude che il pensiero non ha limiti, fuor di quelli che si pone da sè ».

4) « Non perciò è da credere che il sistema della realtà sia costruibile senza l'aiuto dell'esperienza. A scoprire l'ordine razionale dei fatti (che sono connessi, non semplicemente aggregati) ci vuole tempo; ma perchè il tempo è un elemento sia delle cose che della ragione ».

5) « E neanche è da credere che alcun sistema individuale possa riprodurre passabilmente il sistema del mondo. La scienza (s' intende: la scienza universale, la filosofia) è bensì costruibile; ma le costruzioni che ne tentiamo, sono soltanto illustrazioni del metodo che si propone: il qual metodo esso stesso non è che un abbozzo del vero procedimento. Nemmeno Hegel considerava come definitiva, in tutto e neanche nella sola parte logica, la sua costruzione. Sarebbe temerità, o ingenuità, credersi capace di rifare il mondo: se anche si possedessero tutte le cognizioni acquisite finora, e s' avesse il genio d' Aristotele. Resta vero, contuttociò, che il sapere è sistematico, e che qualcosa possiamo tentar di comprendere intorno al metodo richiesto dal sapere così concepito » (pp. 8-10).

Notiamo.

a) La cognizione consiste nel pensiero, e si deve a un lavoro interno del soggetto pensante. Dunque: il pensiero, e il lavoro interno del soggetto, coincidono. Questo lavoro, di sua natura, finisce: ossia mette capo alla costruzione d' un sistema. La cognizione, o il pensiero, ha un limite in quanto costituisce un sistema chiuso in sè stesso. L' esistenza di un limite, nel senso testè assegnato, non implica, ed anzi esclude, l' esistenza d' un qualsiasi elemento estraneo al pensiero, irraggiungibile dalla cognizione. Il pensiero non ha altri limiti fuor di quelli che si pone da sè stesso; fuor di quelli che gli sono intrinseci ed essenziali, come pensiero sistematico.

b) Viceversa: il lavoro interno del soggetto pensante non può essere compiuto mai, da nessun soggetto. Un soggetto possieda tutte le cognizioni acquisite finora, e le abbia connesse in un sistema, che gli sembri perfetto: non saprà ogni cosa, e non avrà nemmeno sistemato davvero compiutamente quello che sa. E le differenze individuali tra uomo e uomo, per quanto notevoli, contano in proposito molto poco: « Ein derartiges Streben... ist eine Sache der Menschheit, nicht des blossen Individuums; von dem, was der Einzelne dafür vermag, lässt sich kaum gering genug denken » (R. Eucken: *Grundlin. ein. n. Lebensanschg;* Lipsia 1907, p. 80). La cognizione o il pensiero *(del soggetto;* ma già si disse che la cognizione o il pensiero sono un lavoro interno del soggetto) hanno dunque un limite, non fisso, in una *realtà esterna,* che non può mai essere conosciuta o pensata per intiero.

Che qui si abbiano, intorno ai limiti della cognizione, due concetti non conciliabili, è troppo evidente. La cognizione ha un limite, secondo *a),* perchè sistematica, ossia perchè *chiusa* in sè stessa, e *soltanto* in sè stessa, non essendoci un *fuori.* Ha un limite, secondo *b),* precisamente per esserci un fuori, di cui deve impadronirsi, e di cui non può impadronirsi appieno: ha un limite in quanto non si chiude mai.

Paragoniamo il pensare al camminare. L' affermazione che la realtà si risolva nel pensiero, si tradurrebbe così: la strada su cui cammino, c' è in quanto io cammino, è il mio camminare. In questo caso però non ha più senso il dire (ciò, che tuttavia dobbiam dire), che, per quanto io cammini, sempre mi trovo davanti una strada non ancora percorsa.

Senza dubbio, la cognizione consiste nel « passaggio all' atto delle potenze del soggetto » (v. s.). « Sollte eine... universale Syntese überhaupt möglich sein..., wie könnten wir hoffen, zu ihr vorzudringen, wenn sie nicht in der Tiefe unseres Wesens... stünde? » (EUCKEN, *op.* e *loc. cit.*).

La ragione decide in ultimo inappellabilmente d'ogni cosa: l' assurdo, noi lo scartiamo come assolutamente impossibile. Questo prova che la realtà è ragionevole, cioè pensabile, cioè regolata dalle leggi del pensiero.

E prova, insieme, che la realtà è *implicita* nel soggetto.

Il soggetto conosce la realtà per mezzo della ragione: ricostruisce la realtà (che è pensabile, ossia che si risolve in pensabili) con la ragione. L' imprescindibilità dell' esperienza non prova niente in contrario (cfr. sopra la prop. 4).

Ora: la ragione *appartiene* al soggetto razionale, n' è un *costitutivo,* gli è *implicita.* In quanto al soggetto è implicita la ragione, gli è anche implicita la realtà, che si risolve in pensabili.

Ma di qui non segue che un soggetto possa identificare la realtà con ciò che da lui è pensato. Il che non sarebbe soltanto in opposizione col fatto notissimo della dipendenza di ciascun soggetto dalla realtà; sarebbe anche contraddittorio. Al pensiero attuale del soggetto, infatti, è essenziale di svilupparsi: e lo sviluppo suppone la possibilità di pensare degli elementi prima non pensati.

La realtà è *implicita* nel soggetto: in questo senso, che è col soggetto in una relazione che al soggetto è essenziale. In conseguenza di questa relazione ciascun elemento della realtà *può essere,* dal soggetto, pensato esplicitamente. Ma gli elementi della realtà non sono *tutti* (anzi non sono che in minima parte) pensati esplicitamente dal soggetto. In questo senso la realtà si deve dir *esterna* al soggetto, esterna cioè al suo pensiero esplicito, alla sua coscienza.

Intese a questo modo, esternità e implicitezza non si escludono. Ciò di che il soggetto non s' accorga, è fuori del soggetto in quanto s' accorge; benchè formi parte d' una sfera d'incoscienza che del soggetto è un costitutivo essenziale, che è condizione anche del suo accorgersi.

L' implicitezza va messa in rilievo; ma va messa in rilievo

anche l' esternità. Conoscere, significa « etwas, das in uns steckt, zu voller Selbsttätigkeit zu erwecken »; ma significa insieme far sì che « die Wahrheit der Welt auch unsere Wahrheit werde » (Eucken, *op.* e *loc. cit.)*.

Da queste considerazioni si ricava il concetto di realtà che abbiamo sviluppato nel testo, e che qui non sarà inopportuno riassumere.

La realtà si può considerare come una sfera, che ha per centro il soggetto. Ed al soggetto è essenziale d' essere un tal centro: d' essere, come dice lo Schuppe, un punto d' interferenza. Siccome di soggetti ce n' è più d' uno, la struttura della realtà è policentrica. E in ordine a ciascun soggetto, la realtà va divisa *doppiamente* in due parti.

Primo: la parte *propria* del soggetto, e la parte *comune* ad ogni soggetto. Di tuttociò che rientra nella parte propria, si può accorgere quel *solo* soggetto di cui la parte stessa è propria. Di tuttociò che rientra nella parte comune, si può accorgere *qualunque* soggetto. Il *può,* nell' un caso e nell' altro, esclude l' *assoluta* impossibilità; ma non implica la possibilità *di fatto*. Certi fatti che sono ricordabili da me, io non li ricorderò forse mai, perchè le circostanze non me ne faranno sovvenire. La faccia opposta della luna è visibile; ma i movimenti della luna son tali che nessun uomo la vedrà mai.

Secondo: la parte di che il soggetto s' accorge attualmente, nella quale rientra l' accorgersi, il pensare attuale; e la parte di che il soggetto attualmente non s' accorge. Le due parti non si dividono con un taglio netto: dalla coscienza chiara si passa per gradi all' incoscienza.

In ciascuna di queste due parti s' includono elementi di ciascuna delle due notate sopra. Io sono attualmente consapevole, così d' elementi che mi sono propri, per esempio di un mio dolore, come d' elementi comuni, per esempio d' un suono. Molti elementi comuni (di quelli, voglio dire, che per loro natura possono esser comuni), anzi quasi tutti, sono fuori della mia coscienza; fuori di questa sono anche molti elementi miei propri; così io non ricordo ora tuttociò di che mi potrei ricordare.

Pensiero è un termine un po' equivoco, tra le cui diverse accezioni bisogna distinguere: significa, intanto, e l'attuale *pensare,* e *ciò* che si pensa.

Il *pensare* è un fatto *reale ; proprio* d' un particolare soggetto, e di che il soggetto è sempre *consapevole;* (il suo posto, nella doppia divisione indicata qui sopra, è così determinato). Non sempre un soggetto pensa (Des Cartes era d' altra opinione ; ma io non posso dir che penso quando non me n' accorgo) ; nè sempre pensa con la stessa intensità, con la stessa chiarezza : il pensare è un fatto variabile. Un fatto, che non sta da sè : impossibile pensare, senza pensar *qualcosa.*

Ciò che si pensa, il *pensato,* può esser comune ad ogni soggetto. E non gli è punto essenziale d'esser pensato da un certo soggetto particolare, nè da nessun soggetto particolare : i teoremi della geometria, le leggi fisiche, valgono anche se io non li conosco ; valevano, anche quando nessun uomo li conosceva. Non è essenzialmente un *pensato,* ma un *pensabile.* S' intende, che il pensabile, quand' è pensato, è il medesimo che quando non è pensato ; io penso un pensabile, vuol dire : al pensabile s' aggiunge la mia coscienza personale, il pensabile s' include nella mia coscienza personale.

Il reale, dicemmo, è pensabile. Intanto : un pensabile significa d' ordinario un *universale.* Il reale invece è concreto. E il concreto implica qualcosa che nell' universale non è incluso ; altrimenti non ci sarebbero quegli universali che si dicono concretezza, singolarità del fatto, variabilità. Ma i concreti hanno dei caratteri, tra cui passano delle relazioni, e variano secondo certe leggi. Leggi, relazioni e caratteri, sono elementi universali dei concreti ; elementi, senza di che noi non penseremmo i concreti, non sapremmo niente della realtà. Quanto al concreto come concreto, ricordiamo essere un concreto anche il pensare del soggetto. Il soggetto pensa: pensa l' universale ; ma il suo pensare l' universale è un fatto concreto. Ne viene che, nella coscienza del soggetto, il concreto (la viva realtà del soggetto) e l' universale costituiscano un tutto veramente uno. Perciò il soggetto pensa, non un semplice astratto, ma la realtà. La realtà : nella quale pure, benchè non esattamente nello stesso modo, il concreto e l' universale costituiscono un tutto veramente uno.

A proposito dei concreti, è da notare di O. H. una frase, che fa seguito alla prop. 4 cit.: « La cognizione sperimentale ha un campo suo proprio, se nel mondo c' è della contingenza ».

Che ci sia della contingenza (che ci sia *necessariamente,* posto che l' essere abbia per sole determinazioni i concreti), ci pare d' aver dimostrato nel testo. Un mondo in cui *tutto* fosse necessario, sarebbe fuori del tempo, com' è fuori del tempo la geometria: *non ci accadrebbero fatti.*

Non che ogni fatto sia contingente. I fatti accadono in un tutto, che è razionalmente uno, del quale cioè le parti sono essenzialmente solidali. Questa solidarietà implica l' impossibilità che de' fatti accadano indipendentemente gli uni dagli altri. Ciascun fatto è reso dagli altri diverso da quel che sarebbe stato senza degli altri. Dunque i fatti si determinano in parte a vicenda: c' è un accadere determinato, logicamente deducibile dall' accadere che già è in corso. Ma se non ci fossero dei cominciamenti assoluti, non ci sarebbe un accadere in corso. Se mancasse la contingenza, mancherebbe anche il determinismo dell' *accadere;* non rimarrebbe che l' estemporaneità logica.

I cominciamenti assoluti (variazioni che non si possono dedurre per intiero da dell' altre) sono a-logici. Ma non illogici. E il soggetto ne ha coscienza, essendo esso stesso un principio di cominciamenti assoluti. Ne ha coscienza come pensante; perchè il suo pensare non è separabile dall' estrinsecazione della sua spontaneità, essendo anzi la coscienza che la spontaneità si procaccia di sè stessa, estrinsecandosi.

Quindi, la necessità di ammettere la contingenza non esclude (più che la necessità implicatane di ricorrere all' esperienza; per lo meno a quell' esperienza interna in cui consiste il pensare) non esclude la pensabilità del reale.

Tenuto conto delle considerazioni di or ora, dalle quali risulta come e in che senso i particolari siano pensabili, si deve dire che la realtà si compone di soli pensabili. Viceversa, i pensabili sono *realmente* pensabili; ossia non ci sono pensabili che in qualche modo non siano elementi di realtà. Non è per altro da credere che i pensabili siano tutti d' una sorte,

abbiano tutti la stessa importanza. Faremo astrazione dai particolari.

Ci son dei pensabili che il soggetto *trova* o *scopre,* non costruisce: li trae da sè, ma in quanto la realtà è tutta implicita nel soggetto. Questi pensabili sono indipendenti dall'esserci de' soggetti, se non in quanto de' soggetti, o degli embrioni di soggetti (de' centri d'interferenza e di spontaneità, delle monadi) sono essenziali alla realtà.

E si suddividono in due sottoclassi.

Alcuni sono assolutamente universali, e perciò anche necessari: sono caratteri essenziali dell'essere, leggi imprescindibili d'ogni accadere, quindi anche del nostro pensare. Se riusciamo a renderci espliciti alcuni di questi pensabili, non frammischiandovene altri, abbiamo in ciò quanto basta per tracciare alcune linee fondamentali, poche, ma sicure, d'una filosofia. Nuove scoperte in questo campo ci permetteranno di aggiunger nuove linee al nostro disegno; di formarci, del mondo considerato nella sua unità, un concetto via via meno inadeguato. Il concetto non potrà esser mai pienamente adeguato; ma un suo elemento una volta scoperto è scoperto per sempre. Si può andar avanti senza fine: ma, se non abbiamo equivocato sulla natura degli elementi scoperti, non saremo costretti mai a tornare indietro, a rifarci da capo.

Altri sono caratteri transitori d'una parte della realtà, in ispecie di quella che ci tocca più davvicino; o non consta che siano altro; per esempio: la configurazione del sistema solare. La loro scoperta non ha un'*essenziale* importanza filosofica; può contribuire con efficacia, ma indirettamente, alla filosofia, in quanto costituisce un aumento di cultura. È affare di *scienza,* nel significato usuale di questa parola. Su questi pensabili non occorre ora che ci tratteniamo.

Ma ci sono poi anche dei pensabili strettamente *umani.* Che si dicono tali, non perchè sia loro essenziale d'essere attualmente pensati da qualche uomo; il che non è vero. Non perchè siano pensabili dall'uomo, impliciti nell'uomo: non ci sono pensabili che manchino di queste proprietà. Ma perchè sono

costruzioni, reali o possibili, del *pensare* umano. E si ridurrebbero a niente se non ci fossero uomini; o, più in generale, se non ci fossero soggetti capaci, come l' uomo, d' un pensare discorsivo: d' un conoscere, quantitativamente sempre limitato e sempre aumentabile; se non ci fossero delle unità singole di attività consapevole, in cui la realtà, che v' è implicita, riesce col tempo, e per via dell' attività che si va estrinsecando, a rendersi consapevole.

Costruzioni del pensare umano, s' è detto. Forse, due parole di schiarimento non guasteranno. Chi pensa, è sempre *un* uomo, non *l'* uomo. Ciascuno è una spontaneità distinta, ed ha una finalità sua; quindi la costruzione dell'uno sarà diversa da quella dell' altro. Ma le differenze (tra gli uomini, e quindi tra le costruzioni rispettive) non escludono le somiglianze. Tutti gli uomini d' una stessa razza, che vivono in uno stesso ambiente, che abbiano avuto la medesima storia e (su per giù) la medesima educazione, si fabbricheranno delle costruzioni che riusciranno grandemente simili, malgrado le inevitabili varietà individuali: per esempio, parleranno tutti una stessa lingua.

E gli uomini, qualunque ne siano le razze, l' ambiente, la storia, l' educazione, si somigliano tutti, più che non differiscano: hanno tutti una medesima organizzazione fisiologica (si riproducono tutti tra loro), e quindi anche una medesima struttura psichica; vivono tutti sul medesimo pianeta. Perciò le loro costruzioni, malgrado le diversità (individuali, di razza, ecc.), presentano un fondo comune, che di ciascuna è la parte di gran lunga più importante. Ecco in che cosa consiste il *pensare umano*.

Le costruzioni di cui parliamo — le « man-made formulas » di W. James, il quale ha il torto di non riconoscere altre cognizioni — non sono sempre pensabili *nuovi*. Sono, qualche volta, pensabili della prima classe già indicata, dei quali però vien fatto un uso nuovo; determinato dalla volontà e dalla speranza più o meno fondata di ottenere in tal modo un certo fine conoscitivo.

Per esempio: l' orizzonte marittimo è, si dice; un cerchio avente per centro l'osservatore. Ma chi può accertarsene? L'osservazione ci ha dato un' immagine; bisognerebbe scoprire il concetto *vero*, a cui subordinarla. Questo non essendo noto, glie se ne sostituisce un altro, scelto tra quelli che si possiedono.

La scelta è fatta non a caso, ci è *suggerita* (l' orizzonte marittimo *sembra* circolare); ma, insomma, non si può *dimostrare* che sia buona: è una scelta volontaria. Similmente: la circolarità dell' orizzonte marittimo, risultataci (fino a un certo segno, come si disse) da tutte le osservazioni *fatte,* viene *assunta* per tutte le osservazioni *fattibili;* e anche questo è sempre un costruire nello stesso modo.

Combinando, con un poco di geometria, le due dette osservazioni, si conclude che la terra dev' essere una sfera. Ma è davvero una sfera? Sì: dato che *tutti* gli orizzonti marittimi siano *davvero* circolari...

Ma ci son delle mentalità che presentano anche più spiccato il carattere di vere costruzioni. Gli elementi delle quali sono *trovati,* s' intende; ma sono combinati tra loro *da noi,* e soltanto da noi; non a casaccio, nè senza scopo, ma insomma perchè li abbiamo voluti combinare. Servano d' esempio le classi dei naturalisti, le tavole pitagorica e dei logaritmi, ecc. Si ottengono così dei pensabili che sono anch' essi, di certo, elementi della realtà; ma elementi di quella realtà che è il nostro effettivo pensare, il lavoro psichico da noi compiuto per arrivare a conoscere. Se anche sono essenziali al pensare, o al pensare umano (di che, almeno in alcuni casi, è lecito dubitare), in ogni modo non sono essenziali al pensabile. Servono al fine per cui vengono costruiti; e una dottrina del pensare umano deve tenerne un gran conto.

Ma la dottrina del reale (o del pensabile) considerato nella sua unità, la dottrina delle leggi, fissate invariabilmente all' accadere dall' intrinseca organizzazione dell' essere — la filosofia — non potrebbe fondarcisi. Benchè possa valersene come d' un aiuto secondario: che cosa c' è di che la filosofia non possa trarre profitto?

Soprattutto, bisogna guardàrsi dall' attribuire a qualcuna di queste « man-made formulas » il valore di quei pensabili assolutamente universali e necessari che della filosofia costituiscono il campo vero ed unico. S' andrebbe affatto fuor di strada. Perchè si verrebbe a prendere per *necessità* quella che è soltanto *abitudine;* sia pure un' abitudine di cui l'uomo non si possa liberare senza rinunziar a pensare, qual' è per esempio l' abitudine della parola.

Essere, e *niente,* sono due pensabili. Questo è d' un' evidenza press' a poco intuitiva; in ogni modo, aggiungiamo due parole di spiegazione.

Un essere, significa, secondo i casi, un concreto, o un carattere d' un concreto, o una relazione, o una legge; insomma: uno, determinato con precisione maggiore o minore, tra gli elementi che si pensano, o di cui s'ammette che ci si potrebbe pensare: un pensabile. *Essere* significa: *il* carattere comune a tutti i pensabili senza eccezione. Ossia ciò per cui i pensabili non si spezzano in un tritume d' elementi estranei assolutamente gli uni agli altri.

Dov' è da notare, che una tale assoluta estraneità non è pensabile. Infatti, gli elementi di cui si vorrebbe supporre che siano estranei, sono, ciò non ostante designati tutti come *elementi,* ossia come *esseri:* il carattere comune è implicito nella stessa formula con cui ci s' immagina d' escluderlo. L'*essere* è *necessario.*

Ma è un pensabile anche il *niente.* Infatti: dire *niente* — sapendo quello che si dice, ossia *pensando* — non è lo stesso che *non dire.* Quando si dice, p. es.: in questa scatola non c' è niente, si dice, si pensa *qualcosa,* un pensabile.

Abbiamo riconosciuto che non si può sensatamente parlare d' una *realtà impensabile,* che la *realtà* si compone *soltanto* di *pensabili,* e che i pensabili sono tutti elementi della realtà. Poichè tanto l' essere che il niente sono pensabili, sembra non potersi negare che la realtà sia composta d' essere e di niente. *Soltanto* d' essere e di niente. Infatti: tra essere e niente, c' è opposizione contraddittoria; ciò che non è essere, è niente; e ciò che non è niente, è essere.

La concezione a cui s' arriva in tal modo (e che è d'un'antichità venerabile), ha un torto: di non distinguere tra i pensabili *umani,* e gli altri. Spieghiamoci, se ancora ce n' è bisogno. *Umani* sono i pensabili senza eccezione: in questo senso, che quando si dice pensabile s' intende pensabile anche dall' uomo. Ci sono contuttociò dei pensabili *soltanto* umani; e dei pensabili che quantunque *anche* umani (come s' è detto), non sono però *soltanto* umani. Ci sono dei pensabili *fattizi* — « man-made formulas » — e dei pensabili *universali necessari,* diciamo *non*

fattizi. (Dei pensabili non fattizi, cioè non fatti dall'uomo, e tuttavia non necessari nè assolutamente universali — ce n'è, come notammo più addietro — non dobbiamo trattenerci).

L'*essere* è un pensabile universale necessario: non fattizio. Il *niente* invece è un pensabile soltanto umano, fattizio.

Niente, o significa la negazione dell'essere, o non ha sificato. La negazione, abbbiam detto, ma intendiamoci bene: il fatto umano della negazione. Perchè tanto il negare che l'affermare sono fatti che presuppongono un uomo, un soggetto conoscente; di questi fatti ci sono poi anche i concetti; ma questi sono i concetti o i caratteri di essi fatti, non altro. L'essere non è l'affermazione, o il concetto dell'affermazione, ma *ciò* che viene affermato: è il *pensabile,* a cui è condizionata l'affermazione, che la rende possibile; ed a cui è condizionata similmente anche la negazione. L'essere, come pensabile non fattizio, si conclude necessariamente così dall'affermazione che dalla negazione: pretendere che dalla negazione s'inferisca un niente non fattizio, è un equivocare.

Perchè la negazione dell'essere, intanto, non n'è la soppressione. Poi, non è piena o assoluta, neppure come negazione. Chi s'è mai sognato di negare assolutamente l'essere, o di escluderlo affatto da un qualsivoglia ordine di pensabili? Queste son parole, a cui non è possibile attribuire nessun significato.

Dico: in questa scatola non c'è niente. Ossia: mentre m'aspettavo di trovarci un corpo visibile, tangibile, ecc., son rimasto deluso. Ma nella scatola c'è, se non altro, uno spazio; ma la mia delusione, la mia stessa negazione, sono pur qualcosa. Vedo l'amico distratto; gli domando: a che pensi? Risponde, riscotendosi: a niente. La sua coscienza era vuota, come la scatola, e nello stesso senso: non che ci fosse incluso il pensabile non essere, ma non c'era incluso uno di quei pensabili che si possono esprimere: l'amico non pensava. E chi pensa (come io che scrivo, in questo momento) quel pensabile fattizio ch'è il significato di *niente*, pensa un pensabile, vale a dire un essere.

Il niente, di cui si parli sapendo quel che si dica, è un pensabile, ossia un essere: dunque non è l'opposto dell'essere indeterminato. Col niente, noi escludiamo non l'essere, ma qualche determinazione dell'essere. La mancanza di una determinazione implica sempre la realtà d'un'altra determinazione: lo spazio vuoto è occupabile.

L'essere indeterminato non ha opposto. Il soggetto è un essere, ma particolare; implica in sè la realtà, ma non riesce a rendersela esplicita che successivamente, parzialmente. Perciò il soggetto nega; mentre l'essere non ha che determinazioni positive. Il soggetto si contraddice, anche: ma il suo contraddirsi è conseguenza del suo non essere ben conscio di sè stesso e delle sue relazioni con l'essere universale. Questo non ammette la contraddizione; bensì, e soltanto, contrasti (cioè un parziale reciproco determinarsi) tra le spontaneità che include. Contrasti, che nelle singole coscienze incomplete delle attività spontanee, prendono momentaneamente la forma di contraddizione.

La « più semplice legge delle cose » non è dunque riducibile al trinomio: tesi, antitesi e sintesi. La vera legge sta nell'esigenza intrinseca per cui l'essere non può essere indeterminato. È anche più semplice, quindi; in compenso, è meno ricca di contenuto; ma la ricchezza maggiore dell'altra formula è illusoria.

Con l'avere messo in evidenza quella che veramente si può dire « la più semplice legge delle cose », non dobbiamo immaginarci d'aver fatto un gran che. S'è fatto un primo passo; più esattamente: s'è rivendicato il valore d'un primo passo, che altri aveva già compiuto. Niente di più; ma (cosa di cui bisogna non dimenticarsi) niente di meno (1).

(1) Il passo fu compiuto dal Rosmini. Con questo scrittore, ne ricorderò qui con riconoscenza due altri, di cui ognuno avrà certamente riconosciuta l'influenza sul mio pensiero: il Bonatelli e il Masci. Perchè ora io mi limiti a delle menzioni così fugaci e incomplete, già dissi nella n. I.

VIII.

Immanenza e trascendenza.

Due corpi, e siano due palle di biliardo, si movono, l'uno indipendentemente dall' altro. Accade che si urtino. In seguito all' urto, i due movimenti risulteranno modificati. Ma la modificazione si deve ad una causa che, rispetto a ciascuno dei due corpi considerati, è accidentale ed esterna. Generalizzando, si riesce a concepire l' universo come un aggregato di elementi, privi di essenziali relazioni reciproche, e soltanto connessi tra loro accidentalmente dalle azioni che su ciascuno vengono esercitate *ab extra* dagli altri.

Questa concezione, così detta meccanica perchè suggerita da una superficiale considerazione dei fatti meccanici, è inconciliabile con la finalità della vita, e con la razionalità delle leggi fisiche. Le cose distinte in cui si risolve il mondo, sono costituite in un sistema, in un *tutto* veramente *uno,* da un principio d' attività, razionale e, almeno fino a un certo segno, teleologica.

Il principio è divino. In altre parole: tuttociò che riconosciamo di vero, di bello e di buono, tuttociò che ammiriamo di fuori e che di dentro ci nobilita, si deve al detto principio; senza del quale il mondo si risolverebbe in un caos privo di valore, o piuttosto non ci sarebbe. Il falso, il brutto, il male, in quanto sian tali veramente, in quanto non siano essenziali all' armonia del tutto, si devono alle attività singole, distinte; ciascuna delle quali, benchè subordinata al principio, è nondimeno indipendente, fino a un certo segno, in una sua sfera limitata.

Il principio è, d' altra parte, intrinseco al mondo. Riconoscere il principio, è infatti riconoscere che il mondo è tale da non poter essere concepito meccanicamente o caoticamente; è riconoscere il mondo come ordinato, riconoscere cioè che *nel* mondo c' è un ordine.

Dunque il divino è intrinseco al mondo: Dio è immanente nel mondo.

Secondo una dottrina che nel cristianesimo è tradizionale, e che dalla Chiesa cattolica non fu mai abbandonata, esiste, oltre al mondo sensibile, un Dio personale, che creò il mondo nel tempo, e che n' è *affatto* distinto. È la dottrina della trascendenza. Il mondo esiste per volere divino, e quindi non può essere separato da Dio. Ma il volere divino, per cui esiste il mondo, è libero. Dio poteva non creare il mondo, e potrebbe anche annullarlo; l' esserci del mondo, non è dunque punto essenziale all' esserci di Dio; l' esistenza di Dio non implica quella del mondo, e non vi si riduce. Dio è, in questo senso, trascendente rispetto al mondo: è altra cosa. Ed è, nel senso medesimo, trascendente rispetto a noi. L' attitudine a conoscere, di che noi siamo dotati, è anch' essa creata, com' è creato il mondo: non consiste nell' essere incluso, nella coscienza distinta di ciascun di noi, un elemento (razionale) che sia numericamente il medesimo e in ciascuno di noi e in Dio.

La dottrina della trascendenza (e quindi la religione, che n' è inseparabile) può ancora esser difesa, una volta riconosciuto, come non si può non riconoscere, che l' ordine, la razionalità, sono immanenti nel mondo? A molti sembra di no; ma i nuovi scolastici sostengono di sì; con argomenti che in sostanza erano già stati addotti dagli scolastici antichi, ma che dai nuovi sono, con una dottrina e un acume innegabili, applicati alle condizioni presenti della controversia.

Esaminiamo in breve questi argomenti: senza partito preso e col solo fine di acquistare in proposito dei concetti ben chiari. « Verum invenire volumus, non tamquam adversarium aliquem convincere; ergo ita quaeramus, quasi omnia incerta sint » (1).

Quel principio d'attività ordinata che al mondo riconoscemmo esser intrinseco, di dove viene? « Ici, il faut répondre: l' agnosticisme ne peut éternellement abriter son silence systématique dans le mystère des causes » (2). Ed è verissimo che gli agnostici

(1) Ho fatto, di Cicerone e di S Agostino, un *misce*, che mi sembra esprimere con chiarezza la mia intenzione. Se qualcuno tuttavia non m' ha capito, pazienza; e se qualcun altro non mi vuol capire, ancora pazienza.

(2) Ed. Thamiry: *Les deux aspects de l' immanence;* Parigi 1908, p. xii. Le pp. v-xx contengono una lettera-prefazione di Mgr. Bauuard.

non hanno il minimo diritto di combattere la religione in nome della loro dottrina (prescindiamo pure dall' assurdità di questa).

Siasi dimostrata, sopra di che ritorneremo tra poco, l' impossibilità di concepire il cominciamento dell' accadere. Ammesso che tutto quanto è sia essenzialmente concepibile, se ne deduce l' impossibilità che l' accadere abbia cominciato: il cominciamento, se ci fosse stato, sarebbe concepibile.

Ma nell' ipotesi agnostica, quell' impossibilità non rappresenterebbe che un' incapacità nostra. E se non siamo capaci di sapere nè di capire, dobbiamo stare zitti; non affermare o negare. Una busta, lasciata da un tale morendo, bruciò prima che venisse aperta. È impossibile sapere se conteneva un testamento. Ma è lecito concludere, da tale impossibilità, che non lo conteneva?

Ma proseguiamo: neanche l' ipotesi monistica dell' immanenza non è soddisfacente. Infatti: 1) « elle conduit a l' impossible conception d'un monde qui se serait fait lui-même, et qui en définitive serait un effet sans cause » (1); 2) implica inoltre una petizione di principio: ricorrere, per spiegare come il mondo abbia la sua causa in sè medesimo, « à l' hypothèse d'un dynamisme immanent » (2), è spiegare *idem per idem*.

Le obbiezioni riferite hanno un valore problematico. L'immanentista dice: la causa dei fatti presenti è nei fatti passati, e così all' infinito. Questo non è un identificare la causa con l' effetto, nè supporre un effetto senza causa; è un ammettere che abbia avuto luogo *sempre* quel medesimo concatenarsi di fatti che vediamo aver luogo presentemente. In questa dottrina l' universo, come un tutto, non ha causa; ma neanche viene considerato come un effetto. L' opposta petizione di principio è illusoria. La necessità razionale, da ognuno (anche dai teisti) riconosciuta implicita nell' accadere, non esige nè ammette « spiegazione »; l' immanentista, riconoscendola implicita nell'universo, non formula nessun' ipotesi: un' ipotesi, che dev' essere provata, è invece quella del teista.

(1) *Op. cit.*, p. IX.

(2) *Op. cit.*, p. XII.

Ben più seria è l'obbiezione formulata dal Renouvier: l'immanentismo implica un'infinità di fatti trascorsi. Ma se non ci rassegnamo ad ammettere, col medesimo R., che Dio stesso abbia cominciato, la stessa difficoltà ci si ripresenterà sott'altra forma. L'eternità divina io non me la rappresento; sono tuttavia lontanissimo dal crederla perciò assurda. Ma se a un certo punto (*n* anni or sono) l'accadere comincia, e quindi anche il tempo, io non capisco più come mai quel punto possa non segnare un prima e un poi anche nell'esistenza divina, la quale così viene ad essere concepita secondo la categoria del tempo. Insomma: il tempo che incomincia, è una formula contraddittoria. La contraddizione, come intrinseca, non svanisce nemmeno supponendo che la categoria di tempo non sia applicabile a Dio (d'altronde non è un applicargliela, il dire che Dio ha creato nel tempo?). E sorpassiamo alle difficoltà, di cui faremo cenno più oltre, che derivano dal supporre qualcosa fuori delle categorie.

Il principio d'attività ordinata, immanente o intrinseco al mondo, è *la ragione* (dicono gl'immanentisti, o monisti, o panteisti); e perciò non ha senso esigere che se ne renda ragione. Come neanche i teisti ammettono che si domandi una ragione dell'esserci Dio: « Deus ultima ratio rerum ». Bisognava dimostrare non esser vero del detto principio ciò che sarebbe vero di Dio; il che non è stato fatto.

Sorpassando a questa difficoltà, e ammesso che del principio si debba renderci ragione, io riconosco essere impossibile rendersela in altro modo « qu'en superposant à la série de toutes les causes secondes une cause première; cause transcendente, souveraine, intelligente et libre ».

« Nous étendrons... à la nature cette primordiale et constante vertu de l'immanence, mais de l'immanence reçue, que nous appellerons immanence *relative,* réservant le nom d'immanence *absolue* à l'unique et éternelle source de la vie universelle, qui est le sein de Dieu. Telle est la distinction fon-

(1) *Op. cit.*, p. XIII.

damentale, où git la solution de la capitale question à laquelle sont suspendues nos croyances comme nos destinées » (1).

Non sottilizziamo sulla distinzione delle due immanenze, dove non mi pare che Mgr. B. renda il pensiero dell'A. Questi, contro i panteisti, che non ammettono altro Dio fuor del principio ricordato immanente nel mondo, sostiene che nel mondo è bensì immanente il principio, ma che questo principio non è Dio, ed è invece una creatura divina. La dottrina (mancando la dimostrazione preliminare, di cui s'è fatto cenno) è ipotetica; ma nell'ordine della natura fisica, rappresenta un'ipotesi che potrebbe venir accettata. Vediamo se il medesimo si possa dire in ordine allo spirito umano.

L'A. considera come prova « d'orgueil intellectuel » la dottrina di Rosmini, che « l'*intuition de l'Etre*... nous révèle l'existence *en nous* d'un element *divin* au sens propre de ce mot » (1). Lasciamo stare l'orgoglio, e le altre parole grosse. Noi siamo qui, che c'ingegnamo di capir qualcosa d'un problema difficile. Sbaglieremo: può sbagliare anche chi scrive per sostener le dottrine della Chiesa (il Rosmini stesso ne sarebbe un esempio). E l'errore sarà dovuto a una colpa di chi lo commette; ma della colpa, nessun altro uomo egualmente fallibile ha diritto di fargli rimprovero.

Veniamo al nodo vero della questione. Io conosco una realtà distinta da me; sotto quale condizione la conosco?

Io so quello di che sono conscio: quello ch'è incluso nell'unità della mia coscienza. E una cosa che io sappia, è per ciò stesso inclusa nell'unità della mia coscienza: io ne sono conscio. Le parole con cui si vuole esprimere una dottrina diversa, non hanno e non possono avere significato. Ci sono: un soggetto S, e una cosa X (reale o mentale, al presente discorso non importa). Posto che S non abbia coscienza di X, ma d'un elemento A diverso da X, allora S non conosce X, ma conosce soltanto A. Direte che in grazia delle relazioni tra X ed A, S, conoscendo A, può arrivare a conoscere in

(1) *Op. cit.*, p. 181.

qualche modo X? Senza dubbio; ma se S arriva in qualche modo a conoscere X, nella coscienza di S ci sarà in qualche modo X; e non sarà vero che ci sia soltanto A.

Non equivochiamo. Che io, valendomi d'una cognizione, possa procacciarmene un'altra, è vero. Ma questo non vuol dire che la mia cognizione d'una cosa costituisca la mia cognizione d'un'altra cosa. Vedo la facciata d'un edifizio: concludo che l'edifizio è una chiesa. Dalla cognizione di un carattere ho ricavato la cognizione di qualche altro carattere. Quest'altro carattere, quantunque non sensibilmente percepito, è anch'esso nella mia coscienza, com'è nella mia coscienza il carattere percepito; altrimenti non saprei che quella è la facciata d'una chiesa. (Per maggiori schiarimenti, cfr. la nota IV).

Quindi: o un elemento divino riesce a includersi nella coscienza del soggetto, sicchè l'elemento, qual'è nella coscienza del soggetto, sia « *divin* au sens propre de ce mot », sia numericamente uno e in Dio e nella coscienza di quel soggetto particolare, ovvero il soggetto particolare non saprà niente di Dio.

Io non voglio difendere qui l'intuito rosminiano. Ammetto, senza indagar se sia vero, che a Dio l'uomo arrivi per mezzo delle creature.

Arrivare a Dio per mezzo delle creature, che significa, se non scoprire Dio nelle creature? Ora, domando, una cosa può essere scoperta dove non è? Se Dio viene scoperto nelle creature, dunque sarà implicito nelle creature, sarà immanente nell'universo. Il principio d'ordine immanente (secondo l'A.) nell'universo, è Dio. Se poi un tal principio non è « *divin* au sens propre de ce mot », Dio non è che un'ipotesi arbitraria.

Ditemi che il divino, da noi riconosciuto nel mondo, implica per la sua necessità intrinseca un complemento, che nel mondo non è e non può essere contenuto; e potremo intenderci. Dio è immanente nel mondo, ma non è *soltanto* immanente nel mondo: la proposizione ha un significato, e potrebbe esser vera.

Così, p. e., Tizio, con cui parlo, è senza dubbio *in me:* infatti, la sua forma esterna, il suo colore, il suono delle sue parole, il significato di queste parole (cioè il pensiero di Tizio

sono inclusi nella mia coscienza; questi elementi di Tizio, che sono in me, sono, e non potrebbero non essere, integrati da degli altri che non sono in me (p. e. da dei sentimenti), e coi quali formano unità di coscienza. Ma se gli elementi che ho prima nominati, e che sono inclusi nella mia coscienza, non fossero *di Tizio* (non fossero *gli stessi* e in Tizio e in me), l'esistenza di quegli altri elementi, e di Tizio stesso, sarebbero ipotesi arbitrarie.

Oltre ad essere immanente nel mondo (e quindi anche in me, in quanto io sono parte del mondo) come principio d'ordine, Dio è immanente in me come principio di cognizione. Che in me sia immanente un principio di cognizione, e che il principio di cognizione immanente in me sia tùtt'uno col principio d'ordine immanente nel mondo, è innegabile: io son capace di cognizioni *a priori* necessarie, che hanno valore di leggi per la realtà. Il principio di cognizione, dicono, è creato; non è « *divin* au sens propre de ce mot ». Dunque Dio avrebbe potuto non crearlo, o crearlo diverso (come credeva Des-Cartes). Ossia la cognizione, che si fonda in esso principio, non è che ipoteticamente o relativamente necessaria; manca di vera necessità. L'uomo non ha *in sè* un principio di verità necessaria. Come gli sarà possibile, allora, di arrivare a delle conclusioni *vere necessariamente?* Come potrà, per mezzo di quel principio, risalire a Dio?

L'ipotesi che Dio esista, che abbia creato le anime umane distinte, e che per illuminare queste anime abbia creato un principio di cognizione comune a tutte (sulla comunanza del principio non ci può esser dubbio), è forse intelligibile. Ma io non faccio questione dell'intelligibilità; domando: come sapete che l'ipotesi è vera? Se il principio non è « *divin* au sens propre de ce mot », e l'immanenza in noi del principio non è l'immanenza di Dio in noi, a Dio non arriveremo in eterno, se non paralogizzando.

L'avvertita identità tra i due principii, d'ordine e di cognizione, rispettivamente immanenti nel mondo e in noi, — congiunta coll'ipotesi che siano creati, ossia col riconoscimento espresso del loro esser privi di necessità intrinseca e assoluta,

rende assolutamente inconfutabile la dottrina del puro empirismo: che il mondo sia un' accozzaglia di fatti, e che la nostra cognizione sia un'impressione che i fatti producono in noi; rende inconfutabile l'ateismo.

Tutto quanto sappiamo, noi lo sappiamo per mezzo delle categorie. Le categorie sono, evidentemente, *nostre;* perchè noi le adoperiamo, le predichiamo; e ci è impossibile una cognizione che non le implichi. Si cerca, se siano *soltanto* nostre; in particolare, qui, se siano create, o siano (il che in sostanza riesce al medesimo) semplici estrinsecazioni o forme dell'attività d'uno spirito creato, in quanto creato.

Dio esiste. Questa proposizione, perchè sia vera, deve significar qualcosa. E che cosa può significare, *per noi che la pronunziamo,* se non l' applicazione a Dio di quella medesima categoria d' esistenza che applichiamo in ogni altro caso?

Un colore, una pietra, una rosa, una farfalla, io, non esistiamo nello stesso modo; ma esistiamo. Come p. e. un segmento, una superficie, un volume, non sono estesi nello stesso modo; ma sono tutti estesi (spazialmente). *Esistere,* detto del colore, e di me, ha significati differenti, che però hanno qualcosa di comune: detto di Dio, avrà un altro significato; ma quest' altro significato, quantunque *infinitamente altro,* deve, per esserci, implicare il medesimo elemento comune ai precedenti.

Supporre qualcosa fuori d'ogni categoria, fuori anche di quella d'esistenza, è supporre qualcosa d'assolutamente inconoscibile (anzi d'impensabile: un controsenso, perchè supporre è pensare). Perchè la religione sia giustificata, sia possibile, bisogna che di Dio si conoscano l'esistenza e qualche attributo. E ciò sottintende che le categorie (non parlo di certe o di cert' altre loro particolari determinazioni) sieno applicabili anche a Dio.

Alle medesime conclusioni s' arriva considerando la questione sotto il punto di vista della morale.

« Malgré le prestige de ses formules, la morale dite scien-

tifique... ne peut fonder un code de devoirs, car *irrationelle* dans ses principes, elle est encore antiexpérimentale dans ses determinations pratiques... Toute loi morale exprime une obligation... Seulement, si la source de la loi est *immanente* à l' homme, si je suis — pour ma part d' humanité — législateur, je suis au-dessus de la loi. Sans doute, je puis choisir une méthode de vie et me résoudre à la suivre; mais je puis dans les cas gênants la modifier au gré de mes désirs: il n' y a donc là aucune obligation réelle » (1).

Che il principio morale — identico al principio di cognizione, come questo è identico al principio d' ordine nella realtà — sia immanente all' uomo, è impossibile dubitare. Io posso ubbidire a un precetto, che mi venga dal di fuori. Ma perchè il mio ubbidire sia un operar bene moralmente, bisogna che io riconosca la bontà del precetto, che io ubbidisca il precetto perchè e in quanto buono. Bisogna dunque che io, anteriormente al precetto (si tratta di precedenza logica, non occorre avvertire) sia *capace* d' un tale riconoscimento. E ciò significa che deve essere intrinseco a me, immanente in me, un principio morale.

Astrazion fatta da questo principio, l' ubbidienza non potrebbe essermi suggerita che dall' interesse. Dove non è inopportuno avvertire come anche l' interesse presupponga un principio intrinseco, immanente. Uno può intimarmi: fa la tal cosa, o ti darò un carico di legnate. Ma l' attitudine a soffrire, da cui il valore dell' intimazione, non c' è prescrizione che possa darmela, se io non la possiedo. E lo stesso dicasi dell' attitudine a valutare moralmente.

Il principio morale, che di certo è immanente in noi, è « *divin* au sens propre du mot », o è creato?

Supponiamolo creato. Allora, quella che noi chiamiamo *giustizia*, è tale di fatto, come p. es. il monte Bianco ha di fatto quella certa forma; è un prodotto della volontà creatrice, non un elemento dell' essenza divina. E per conseguenza Dio

(1) *Cp. cit.*, p. 233.

non è giusto. E non è, intendiamoci, neanche ingiusto: le categorie morali non gli sono applicabili. Una settimana e una torre, non sono uguali, nè l'una è maggiore dell'altra; non sono paragonabili. Similmente: Dio e l'uomo, nel caso supposto, non sono moralmente paragonabili. Giusto e ingiusto, sono termini significativi rispetto all'uomo, privi di significato rispetto a Dio. Un Dio al quale non è lecito attribuire la giustizia (dicasi lo stesso della perfezione, della bontà, ecc.) può essere il Dio della religione?

Si risponderà forse che Dio, se non è giusto nel senso umano, è però giusto in un senso infinitamente più elevato: in un senso « eminente ». Questa scatola, e tutto lo spazio, sono estesi; lo spazio è per altro infinitamente più esteso della scatola. Che la giustizia divina sia infinitamente superiore all'umana, si comprende. A condizione per altro, che tra la giustizia umana e la divina vi sia qualcosa di comune: che l'una sia giustizia, come l'altra. Ci può esser differenza, e una differenza infinita, tra il modo con che la giustizia è posseduta e da Dio e dall'uomo; non di questo discuto. Io domando che significato attribuite *voi* al termine di giustizia quando l'applicate a Dio. Questo significato, e quello che tutti attribuiamo allo stesso termine quando l'applichiamo a noi, hanno sì o no qualcosa di comune? Si? allora la categoria di giustizia è applicabile anche a Dio, e il principio morale non è creato. No? allora la giustizia di Dio non ha di giustizia che il nome.

Concludiamo. Un principio divino, increato, necessario, è immanente nell'universo, e in noi. Ma l'esserci del principio implica l'esserci dell'universo? Il principio è *soltanto* immanente, implicito nell'universo? Ecco il problema, che rimane da studiare; che non venne, finora, studiato a dovere; perchè si credette, a torto, che la dottrina dell'immanenza implicasse la negazione della personalità (necessariamente trascendente) di Dio.

Il principio, implicito nella natura inorganizzata come legge invariabile di trasformazione, implicito negli organismi come istinto che realizza un fine inavvertito, diviene, con maggiore

o minore chiarezza, esplicito nella coscienza personale di ciascun di noi. Ed è il medesimo, sempre, dappertutto: è la *ragione*; insieme *nostra*, costitutiva di ciascun uomo, e universale.

Escludere, in base alle cognizioni che finora ci riuscì d'acquistare, che il Principio esiga, che implichi logicamente, una Coscienza personale, di cui tutto il mondo sensibile sarebbe il contenuto (come una piccola parte del mondo sensibile costituisce il contenuto delle nostre coscienze), non mi sembra possibile. Ma questo, che per ora non si può escludere, per ora non si può neanche dimostrare.

Ci troviamo in una situazione provvisoria, che naturalmente non si perpetuerà. Se non m' inganno, le discussioni precedenti, che presentano il problema sotto un aspetto non assolutamente nuovo (ricorderò H. Lotze), ma non ancora studiato con la necessaria diligenza, indicano con chiarezza la via per arrivare alla meta.